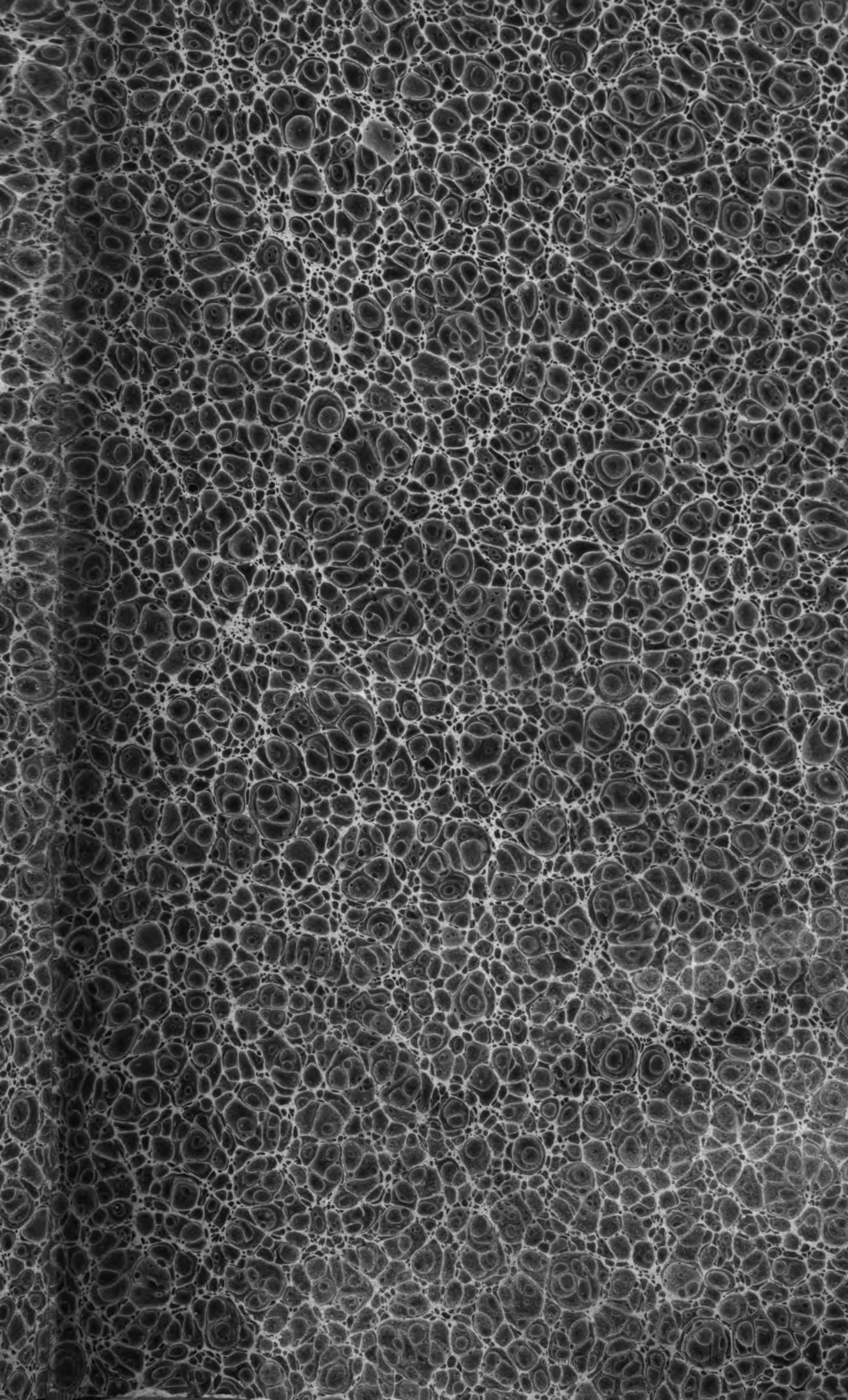



UN
K GENT
Digitized by



HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE.

IV

Imprimerie de Cosson, rue du Four-Saint-Germain, 47.

HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE,

CONSIDÉRÉS RELATIVEMENT AUX PRINCIPES
DES CONNAISSANCES HUMAINES.

Deuxième partie.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

A partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du
dix-huitième siècle;

PAR J.-M. DE GERANDO,
Pair de France, Membre de l'Institut.

TOME QUATRIÈME.

PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
Quai des Augustins, nº 19.
1847.

HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE.

PHILOSOPHIE MODERNE.

CHAPITRE XXII.

Nouvel éclectisme en Allemagne pendant le cours du 18e siècle.

Wolff.—André Rüdiger.—J. Fr. Buddeus.—Crusius.—Walch.—Daries.—Syrbius.—Gottsched.—Reusch.—Ploucquet.—Baumgarten.—Mendelsohn.—Herder.—Basedow.—Eberhard.—Plattner.—D'Irwing.—Tetens.—Garve.—Feder, etc.

Nous voici ramenés à cette Allemagne qu'avait éveillée le génie de Leibniz, et qui, après un tel éveil, se montra si féconde. Nulle part, en aucun temps, les sciences philosophiques n'ont été cultivées avec une émulation plus générale, avec une plus infatigable persévérance, qu'elles ne l'ont été en Allemagne pendant le cours du siècle dernier. Si déjà, par cela seul, les travaux des philosophes allemands, pendant cet intervalle, réclament une place considérable dans l'histoire de la science, le tort qu'a eu la France de les négliger trop longtemps commande aussi de leur don-

ner une attention toute spéciale dans un ouvrage destiné à des lecteurs français ; et plus le caractère de ces travaux s'éloigne de celui qui est propre à la philosophie française des derniers temps, plus il offre même de contraste avec elle, plus il devient utile pour nous de l'étudier, pour y chercher toujours un terme de comparaison, souvent un supplément à ce qui nous manque, un autre point de vue pour considérer les objets, un avertissement contre nos propres illusions, un moyen de nous réformer et de nous perfectionner nous-mêmes.

Au commencement du XVIII[e] siècle, la philosophie avait à peine essayé d'emprunter, en Allemagne, l'organe de l'idiome national; la langue n'était point encore formée, elle n'offrait à la philosophie qu'un instrument imparfait; l'Allemagne ne possédait pas même encore une littérature indigène. La condition de la philosophie était donc la même, à peu près, que celle de la géométrie et des autres sciences positives ; elle ne s'adressait qu'aux méditations solitaires, elle ne communiquait qu'avec des hommes déjà exercés par de fortes études. L'Allemagne était encore profondément religieuse ; les mœurs s'y conservaient simples, graves; l'autorité y était respectée; le goût et les habitudes de l'ordre y régnaient généralement ; les esprits y étaient naturellement portés aux choses sérieuses, disposés aux exercices de la méditation ; ils portaient dans

l'étude une droiture, une sincérité ingénue; ils semblaient se complaire dans les difficultés, au lieu de les redouter; ils avaient un goût marqué pour les coordinations systématiques; les recherches de l'érudition y étaient singulièrement en honneur. Tel était le public en présence duquel les philosophes allemands se trouvaient placés. Pour l'entretenir, pour le satisfaire, ils n'avaient pas besoin de devenir infidèles à leur mission.

Jamais, d'ailleurs, la dignité de cette mission n'avait été mieux sentie en Allemagne. Leibniz avait montré jusqu'à quelle hauteur pouvaient s'élever les spéculations philosophiques; il avait révélé toute l'étendue des rapports qui les unissent au système entier des connaissances humaines; de toutes parts on commençait à entrevoir leurs nombreuses et importantes applications; dans leur nombre, celles qui appartenaient aux sciences morales occupaient le premier rang. Mais on sentait aussi qu'une vocation semblable exigeait une préparation laborieuse et difficile, qu'une vaste et solide instruction était nécessaire pour la bien remplir.

L'histoire doit le reconnaître: la philosophie, en Allemagne, a bien répondu, pendant le cours du XVIIIe siècle, à ce que ces circonstances lui demandaient et permettaient d'en attendre. Il serait difficile de trouver un pays et un âge où les sciences philosophiques aient été plus fé-

condes en travaux utiles et recommandables à tous égards. Cependant ces travaux sont, en général, à peine connus encore aujourd'hui hors de l'Allemagne. Wolff est presque le seul dont la renommée, plus encore que les écrits, s'est répandue dans le reste de l'Europe. L'Allemagne elle-même ne rend pas, à beaucoup près, aux philosophes qui l'ont honorée pendant le siècle dernier, toute la justice qui leur est due. La sensation qu'a excitée, vers la fin de ce siècle, l'apparition du système de Kant, a trop fait oublier ses prédécesseurs. La hardiesse des prétentions auxquelles aspire la philosophie nouvelle sortie de l'école du professeur de Kœnisberg, a fait méconnaître le prix des services rendus dans une sphère plus modeste, mais plus réelle. Il est juste, il est nécessaire de restituer aujourd'hui à cette période de la philosophie allemande le degré d'importance qui lui appartient, de rappeler sur les résultats qu'elle a produits l'attention et l'estime qu'ils méritent, de signaler surtout les sages exemples qu'elle a donnés dans la direction qu'elle a suivie.

Deux traits essentiels nous paraissent caractériser cette philosophie : l'un est le choix éclairé qui préside à l'éclectisme dont elle fit profession ; l'autre est la fécondité des applications qu'elle s'est attachée à obtenir. Ces deux circonstances éminemment propres, sans doute, à la recommander, peuvent avoir contribué cependant à lui

donner moins d'éclat. En combinant et perfectionnant les doctrines dont elle se trouvait en possession, elle a moins ambitionné la gloire de l'invention; elle n'a frappé les regards par aucune de ces grandes découvertes qui influent sur le système entier des connaissances. En recherchant l'utilité des résultats pratiques, elle a pris un essor moins haut vers la région des spéculations et des hypothèses; plus elle s'est rapprochée de l'action, et plus elle s'est imposé de prudence.

Il est encore un trait qui caractérise aussi la philosophie allemande du XVIIIe siècle, mais qui dérive principalement de l'influence exercée par Leibniz et qui se perpétue encore dans la philosophie nouvelle de ce pays : c'est une espèce de coordination qui donne, en général, à ses productions, une forme éminemment systématique et qui semblerait même avoir été quelquefois portée jusqu'à une sorte d'excès.

Enfin, c'est pendant le cours du XVIIIe siècle que la langue allemande a obtenu la fixité et le complet développement de ses formes, que la littérature allemande a pris un rapide essor, s'est enrichie d'une suite de chefs-d'œuvre. La philosophie a pu concourir à ces deux événements; elle en a tiré avantage; elle s'est emparée de la langue nationale; elle s'est ornée d'une littérature qui ne prétendait point dominer sur elle; elle a trouvé dans ce double secours le

moyen de se faire mieux entendre et mieux goûter, mais elle n'y a pas rencontré un danger; elle n'y a point été exposée à s'énerver, à se corrompre.

La première forme que prit l'éclectisme en Allemagne fut celle que Wolff lui donna. Pour en bien connaître l'esprit, il faut remonter encore jusqu'à Descartes ; car telle a été l'influence prodigieuse exercée par son génie, que l'Europe entière obéit plus ou moins au mouvement qu'il avait imprimé. Sa doctrine obtint peu de crédit en Allemagne, mais son exemple y fructifia. La généreuse entreprise qu'il avait tentée, l'éclat qu'elle avait répandu, excitèrent de bonne heure l'émulation de Wolff. Comme Descartes, il aspira à l'honneur d'affranchir les sciences philosophiques, en les réformant dans leur base elle-même. Descartes avait voulu instituer une philosophie française sur les débris de celle de l'école; Wolff voulut instituer une philosophie allemande. Frappé de la clarté, de l'ordre, de la précision, de la rigueur qui règnent dans les sciences mathématiques, et de l'idée qu'avait eue Descartes de transporter les méthodes mathématiques en philosophie, il fut tellement séduit et entraîné par cette pensée, qu'il dévoua sa vie entière à la réaliser. Mais Descartes avait saisi l'esprit de la méthode des géomètres, plutôt qu'il n'en avait imité l'appareil, à l'exception d'un petit nombre d'essais; Wolff voulut l'appliquer avec

toutes les formes, l'employer sans réserve, et le transporter dans toutes les sciences morales.

Les exemples de Leibniz, de Tschirnhausen, de Thomasius lui-même à quelques égards, achevèrent l'éducation philosophique de Wolff, que ceux de Descartes avaient commencée. Introduit par Burkhard Munken auprès de Leibniz, encouragé par lui, honoré de la correspondance de ce grand homme, à sa suite il s'éleva aux plus hautes théories spéculatives, s'engagea dans l'investigation des premiers principes des choses, embrassa avec lui l'universalité des connaissances hnmaines. Il manquait aux vues fortes et abondantes de Leibniz d'être réunies en corps, de former un système; Wolff entreprit d'exécuter ce grand travail et construisit en effet un vaste édifice, une sorte d'encyclopédie des sciences morales méthodiquement classées. Admis auprès de Tschirnhausen, aidé dans ses études par les conseils de cet illustre géomètre, il apprit auprès de lui à rallier vers un but unique toutes les branches de la philosophie, à les coordonner entre elles, à apprécier le mérite d'un langage exact et déterminé, des définitions régulières, à remonter au témoignage de la conscience intime comme au foyer de toutes les vraies lumières. La réforme tentée par Thomasius ne put avoir son suffrage; elle dépouillait trop la philosophie du caractère scientifique; elle abaissait trop la science au niveau du vulgaire; mais il fut contraint du moins,

sinon entraîné par l'exemple de Thomasius, à employer la langue nationale dans son enseignement, et, plus sage en cela que Thomasius, il s'étudia à fixer l'aeception des termes, en même temps qu'il rendit à la langue allemande le service que Cicéron avait rendu à la langue latine, naturalisant avec bonheur dans cet idiome une foule d'expressions qui lui manquaient pour devenir l'interprète de la science. Comme Thomasius, il associa la philosophie à l'étude du droit naturel; comme Thomasius surtout, il embrassa avec chaleur, servit avec une fidélité courageuse la belle cause de la liberté de penser et d'écrire, arbora en Allemagne l'étendard de l'indépendance intellectuelle. Attaqué aussi par le pédantisme et par le mysticisme exalté de quelques théologiens, calomnié, persécuté avec bien plus de violence et d'acharnement que Thomasius, il soutint avec une persévérance inébranlable ces querelles aussi longues qu'animées, et peut-être dut à l'éclat de ces controverses, à l'injustice de ses ennemis, une partie de ses succès.

L'empire de la philosophie scolastique était sans doute fort ébranlé en Allemagne; elle avait du moins perdu son crédit auprès des bons esprits; mais elle régnait encore dans les écoles. C'est à Wolff qu'appartient l'honneur de l'avoir détrônée. Il ne s'est pas borné à détruire, comme la plupart des réformateurs; c'est surtout en substituant un nouveau corps de doctrine aux

traditions de l'école, qu'il a attiré sur elles un arrêt irrévocable. Wolff, cependant, ne fut point précisément créateur, ou du moins il ne mit au jour ni des principes nouveaux, ni de nouvelles théories qui puissent être rangées au nombre des grandes découvertes; son mérite essentiel consiste dans le choix qu'il a fait des éléments dont il a composé son système, dans l'art avec lequel il les a coordonnés pour en former un ensemble symétrique. C'est à lui que l'Allemagne a été redevable de posséder pour la première fois un système général et complet de philosophie, système qui est devenu comme un vaste cadre dans lequel se sont exercés après lui ses nombreux successeurs avec une liberté plus ou moins heureuse. Ce sont donc ses distributions, ses nomenclatures, c'est le mode de subordination et d'enchaînement par lequel il a lié les divers anneaux de la science, qui lui assignent un rang éminent dans l'histoire de la philosophie, et qui doivent aujourd'hui devenir un objet d'instruction pour l'observateur.

La classification d'Aristote est celle qui a obtenu la préférence de Wolff, quoiqu'il l'ait cependant modifiée en cherchant à la perfectionner.

La connaissance humaine, dans le plan de Wolff, se divise en trois branches : l'histoire, la philosophie et les mathématiques.

« La première est la connaissance du fait,
» c'est-à-dire de ce qui est et de ce qui arrive dans
» le monde matériel et dans les substances imma-

» térielles. Elle repose sur ce fondement : Nous » connaissons par les sens ce qui est et ce qui se » passe dans le monde matériel, et l'âme a la » conscience des changements qui s'opèrent en » elle-même.

» La seconde est la connaissance de la raison » du fait; car tout ce qui est et ce qui arrive a sa » raison.

» La troisième est la connaissance de la quan- » tité des choses; elle repose sur ce principe : » Tout ce qui est fini a sa quantité déterminée.

» La connaissance historique est le fondement » de la philosophie. Dans les théories abstraites » elles-mêmes, telles que la philosophie première, » les notions fondamentales doivent être dérivées » de l'expérience; la philosophie morale et civile » lui emprunte ses principes; les mathématiques » pures elles-mêmes supposent quelque connais- » sance historique, pour en obtenir la notion de » leur objet et certains axiomes. Mais la connais- » sance historique peut être ou cachée ou manifeste, » suivant que les faits se dérobent à nos sens ou se » montrent d'eux-mêmes; le recueil de ce dernier » genre de faits est le degré le plus inférieur de la » connaissance humaine; l'art transforme la con- » naissance historique cachée en celle qui est ma- » nifeste; il serait donc très utile à la philosophie » de recueillir tous les phénomènes qui se pro- » duisent sous la main de l'art et jusque dans les » travaux des ateliers. La connaissance historique

» vient aussi confirmer quelquefois la connais» sance philosophique, mais celle-ci puise dans » la connaissance mathématique une certitude » toute-puissante ; ces deux dernières doivent » donc s'unir pour donner le plus haut degré de » conviction (1). »

Jusqu'ici on croit presque reconnaître à quelques traits un disciple de Bacon. Voici le disciple de Leibniz, qui va se produire à son tour :

« La philosophie est la science des possibles, » en tant qu'ils peuvent être ; car, en philosophie, » on doit rendre raison de ce qui fait parvenir le » possible à la réalité, de ce qui fait réaliser plutôt » telle chose possible que telle autre. » Une telle entreprise est-elle possible? Est-elle possible à l'homme? S'il doit y avoir une raison de chaque fait, cette raison est-elle accessible à notre esprit? Wolff n'hésite pas à l'affirmer.

« Il y a une philosophie du droit, de la mé» decine, de tous les arts ; il y en a une pour les » arts libéraux, pour la technologie elle-même, » quoique trop méconnue et négligée ; elle en ré» vèle les lois, elle en pose les principes (2).

» Nous connaissons trois ordres d'êtres : Dieu, » l'âme humaine et les corps. De là, les trois

---

(1) Wolff.—*Philosophia rationalis sive logica.* —*Discursus præliminaris : De phil. in genere*, c. I, § 1, 3, 4, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 20 à 28 ; c. II, § 34, 35.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, c. II, § 29, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 71, 72.

» grandes divisions de la philosophie : la théologie » naturelle, la psychologie, la physique.

« L'âme humaine a deux ordres de facultés, » connaître et vouloir : la logique guide la pre- » mière ; la philosophie, la seconde. L'éthique régit » l'homme privé ; la politique, le citoyen ; l'écono- » mique préside aux sociétés subordonnées. Le » droit naturel enseigne quelles actions sont » bonnes ou mauvaises.

» Comme il y a des choses qui sont communes » à tous les êtres, il y a une portion de la philo- » sophie qui traite de l'être en général et de ses » modes, de l'être en tant qu'il est un être : c'est » l'ontologie, c'est la philosophie première.

» L'art d'inventer constitue encore une portion » essentielle de la philosophie.

» La physique comprend la physique générale, » la cosmologie, et toutes les branches de la phy- » sique spéciale. Elle comprend aussi une science » jusqu'à ce jour privée de nom, cette portion » de la philosophie naturelle qui explique les fins » des choses et qu'on pourrait appeler la *téléo-* » *logie.* »

» On réunit la théologie naturelle et la psycho- » logie sous la dénomination de *pneumatique ;* la » pneumatique, l'ontologie, la cosmologie réunies » constituent la métaphysique (1).

---

(1) *Philosophia rationalis sive logica.—Discursus præliminaris : De phil. in genere*, c. III, § 55 à 86.

» L'ordre introduit dans la philosophie doit » assigner le premier rang à celles de ses parties » auxquelles les autres empruntent leurs principes. » En ne considérant que l'intérêt de nos études et » le désir de les rendre fructueuses, nous devrions » débuter par la logique; mais si on veut soumettre » la logique à la démonstration, il faut décrire les » principes de l'ontologie et de la psychologie; la » métaphysique doit, par ce motif, précéder la phy- » sique et la philosophie pratique. La théologie na- » turelle doit tirer sa démonstration de la cosmo- » logie, de la psychologie et de l'ontologie; la su- » bordination des quatre divisions de la métaphy- » sique est donc comme il suit : l'ontologie, la » cosmologie générale, la psychologie et la théo- » logie naturelle. La physique expérimentale doit » précéder la physique dogmatique; les expériences » doivent être distribuées dans l'ordre suivant » lequel elles rendent raison les unes des autres; » la psychologie expérimentale doit donc précéder » aussi la psychologie rationnelle. L'éthique doit » conduire à l'économique, et celle-ci à la poli- » tique; mais ces trois branches doivent se ratta- » cher à la philosophie pratique générale (1). »

Wolff a fait de la logique l'introduction à l'encyclopédie des sciences philosophiques. Le plan

---

(1) *Philosophia rationalis sive logica.—Discursus præliminaris*: *De phil. in genere*, c. III, § 87 à 113.

sur lequel il a conçu la logique est large et fécond. Il distingue une logique rationnelle et une logique naturelle, c'est-à-dire l'instinct de la raison qui se conforme aux règles sans se les définir, et la réflexion qui se définit les règles pour les observer (1).

« L'idée est la représentation d'une chose dans » l'âme. La notion est la représentation des choses » sous l'aspect du genre ou de l'espèce (2). Les » genres et les espèces n'existent que dans les in- » dividus. C'est donc de la contemplation des objets » particuliers qu'on doit s'élever à la connaissance » universelle (3). Il y a entre les notions une diffé- » rence *formelle* qui dérive seulement de notre ma- » nière de concevoir, et une différence *matérielle* qui » a son fondement dans la chose représentée. » Wolff a cherché à répandre une nouvelle lumière sur les maximes de Descartes, de Locke et de Leibniz, relativement au caractère des idées claires et obscures, distinctes et confuses, adéquates et inadéquates, complètes et incomplètes, de celles qu'il appelle *abondantes*, qui se réfèrent à la différence formelle, et relativement aux idées simples et complexes, abstraites et concrètes, communes et singulières, qui se rapportent à la

---

(1) *Logicæ* prolegomena.

(2) *Logica*, pars I, c. 1, § 34. — *Psychologia empirica*, pars I, sect. 2, c. 1, § 48, 49.

(3) *Logica*, pars I, c. 1, § 55, 57.

différence matérielle (1). Il a traité avec un soin particulier tout ce qui concerne l'acception et l'emploi des termes, ainsi que les règles des définitions.

Wolff a conçu le jugement, d'après Aristote, comme l'union du prédicat au sujet par le secours de la copule. Il a également adopté la théorie aristotélique du syllogisme, mais en la perfectionnant et en lui donnant le développement le plus étendu. Il n'a su trouver le criterium de la vérité que dans la convenance du sujet et du prédicat, en cherchant, d'après Tschirnhausen, le caractère du vrai ou du faux dans ce qui peut ou ne peut pas être conçu ; il a voulu déterminer ce caractère avec une plus grande précision en le rapportant à ce qui est possible ou impossible (2).

Nous reconnaissons encore le disciple de Tschirnhausen dans le philosophe qui, donnant à la logique une application presque toujours négligée, a examiné l'usage qu'elle peut recevoir dans l'investigation de la vérité (3). Cette investigation se divise justement, selon Wolff, en deux grandes directions : l'une suit la voie de l'expérience ; l'autre, celle du raisonnement. Le principe de la causalité sert de flambeau à la première, celui de

---

(1) *Logica*, pars I, sect. 2, c. 1 et 2, § 77 à 116. — *Psychologia empirica*, l. c., § 30 à 55.

(2) *Logica*, pars II, sect. 1, c. 1, § 505 à 548.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, sect. II.

la contradiction à la seconde. Wolff donne le nom d'*expérience* à « la connaissance des choses » qui se manifestent à nos perceptions lorsque » nous y appliquons notre attention. » Il trace des règles pour les jugements intuitifs qui prononcent *à posteriori;* il montre comment les sens et l'expérience peuvent conduire à des propositions universelles légitimement formées; il enseigne quel est l'emploi utile des hypothèses, quel peut en être l'abus, comment la loi de la causalité peut être invoquée d'après la constance des effets. « La cause, dit-il, est ce qui contient en soi *la » raison* de l'existence d'une autre chose. L'inves- » tigation de la cause *à posteriori* se fonde sur la » liaison observée entre un être et le changement » survenu dans un autre. Mais cette cause peut » être voilée à nos sens; alors, la cause peut être » cherchée *à priori*, par un essai méthodique fondé » sur l'efficacité des causes connues et leur rap- » port avec l'action observée (1). » Quelque neuve que fût cette portion de la Logique de Wolff à l'époque où il la produisait, elle est demeurée cependant fort incomplète encore. Il a distingué l'art d'observer et l'art d'expérimenter (2); mais les règles de l'un et de l'autre, celles de l'art des

---

(1) *Logica*, pars II, sect. 2, c. 1 et 2, § 662 à 709; c. 3, § 727, 728.—*Discursus præliminaris*, c. 4, § 126 à 129.

(2) *Psychologia empirica*, pars I, sect. 3, c. 4, § 456 à 459.

nomenclatures, y sont presque entièrement négligées. C'est encore à peu près sur les traces de Tschirnhausen, que Wolff conduit l'investigation de la vérité dans le domaine de la spéculation rationnelle; mais il développe d'une manière bien plus complète la formation des notions de genre et d'espèce, les règles et l'emploi des définitions dans les matières philosophiques (1). Aucun penseur jusqu'alors ne s'était appliqué avec autant de soin à étudier le grand art des méthodes en philosophie, à en tracer les préceptes. La loi fondamentale qui les gouverne tous est celle qui prescrit d'aller toujours du connu à l'inconnu (2). Jamais on n'avait sans doute mieux recommandé un soin scrupuleux dans la détermination et l'emploi des termes, une marche régulière, un ordre constant dans le développement des propositions; cependant le code de préceptes institué par Wolff laisse encore bien des lacunes.

Non-seulement il s'est imposé la méthode la plus sévère, mais il a porté cette rigueur à l'excès; il a véritablement abusé du meilleur des instruments; il a substitué de la sorte aux subtilités de l'école des formes presque aussi repoussantes par leur aridité.

---

(1) *Psychologia empirica*, pars I, sect. 3, c. 3, § 710 à 742.
(2) *Discursus præliminaris*, c. IV, § 133, 134.

Wolff ne se dispense jamais de l'appareil des démonstrations, même pour les vérités les plus simples; il contraint les faits d'observation à se convertir en théorèmes géométriques; il épuise et fatigue l'attention par des renvois continuels d'une proposition à l'autre; à force de vouloir prouver, il semble interdire la réflexion; son extrême prolixité achève de rendre presque impossible la lecture des énormes et nombreux volumes dans lesquels il a délayé sa doctrine. On ne peut concevoir que sa propre expérience ne lui ait pas fait apercevoir sous combien de rapports les matières philosophiques repoussent l'application des méthodes mathématiques, ne lui ait pas fait sentir que la connaissance historique ne peut pas s'établir comme un calcul, que les notions dont la philosophie se compose n'ont ni l'homogénéité, ni la régularité, ni la précision rigoureuse, dont jouissent celles de la quantité. Il a pris la peine d'établir une démonstration dans toutes les règles pour prouver l'identité de la méthode des géomètres et de celle des philosophes. « Les règles de l'une et de » l'autre, dit-il, doivent être également déduites » de la notion de la certitude; elles prescrivent également de n'employer que des termes expliqués » par une exacte définition, de n'admettre comme » vrai que ce qui est suffisamment démontré, de » déterminer avec soin dans chaque proposition » le sujet et le prédicat, d'ordonner tellement les » propositions, que chacune résulte de celles qui

» la précèdent et donne l'intelligence de celles qui » la suivent (1). »

Wolff a fait entrer encore dans sa Logique des conseils sur l'art de composer des livres, de profiter de leur lecture, de les juger. Il a appliqué la logique à l'art de communiquer la vérité, en cherchant soit à convaincre, soit à réfuter, soit à se défendre, soit à disputer, soit à enseigner; il lui a demandé des mesures pour évaluer les différentes forces intellectuelles; il l'a considérée jusque dans la pratique de la vie commune (2).

Il l'a fait reposer sur les deux grands principes de Leibniz. Il a cru devoir justifier celui de la contradiction par le témoignage de la conscience; il a tenté d'introduire encore une démonstration *à priori* pour celui de la raison suffisante; il a assigné à chacun d'eux un *criterium* particulier, destiné à en régler l'emploi. Comme Leibniz, il transporte dans la nature des choses les lois de notre connaissance. « Le néant, dit-il, est ce à » quoi ne répond aucune notion; cela, au con» traire, est quelque chose, à quoi une notion ré» pond; le possible est ce qui n'enferme aucune » contradiction (3). »

C'est aussi Leibniz qui a prêté à Wolff les

(1) *Discursus præliminaris*, c. IV, § 139.

(2) *Logica*, pars II, sect. 3, 4, 5 et 6.

(3) *Ontologiæ* prolegomena, § 9 à 25; pars I, c. 1 et 11, § 27, 56, 69, 70, 71; sect. II, c. 1, § 79.

principaux éléments du vaste édifice de son Ontologie. C'était, à ses yeux, une science très positive : il s'élevait avec force contre ceux qui voulaient la réduire à n'être qu'un simple vocabulaire. « L'essence d'un être, dit-il, est sa » possibilité intérieure qui s'accomplit dans la » réalité. L'essence du composé est donc le sim- » ple ; il y a donc des êtres simples, quoiqu'ils ne » se découvrent point à nos observations (1). La sub- » stance est ce qui renferme en soi la source de ses » mutations ; or, comme la force est le principe » de toute mutation, chaque être qui subsiste en » lui-même possède donc une force qui lui est pro- » pre, et dont l'exercice constitue son action. La » force n'est pas une simple puissance, laquelle » n'exprimerait que la possibilité ; elle a, au con- » traire, l'énergie suffisante pour transformer la » possibilité en réalité. Chaque substance tente, par » un effort continu, de reculer ses limites, et par là » d'obtenir une mutation ; et comme aucune mu- » tation ne peut avoir lieu sans raison, celle qui » précède contient ce qui détermine l'autre (1). » Du reste, Wolff n'accorde point à ses éléments cette perception, cette force représentative dont

---

(1) *Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele*, c. II, § 14, 33, 76, 86.—*Ontologia*, pars II, sect. 2, c. 1, § 685, 686.

(2) *Vernunftige Gedanken von Gott, etc.*, c. II, § 114 à 128. — *Ontologia*, l. c. § 871.

Leibniz avait doté ses monades. Ici Wolff reprend de nouveau la haute théorie des causes, mais sous un point de vue entièrement transcendant. « Le » principe est, en général, ce qui contient la » raison d'une autre chose; il y a un principe » d'existence et un principe de connaissance. La » cause est le principe duquel dépend l'existence » ou l'actualité d'un autre être, en tant qu'il exis- » te; la causalité est la raison contenue dans la » cause; le nœud de la cause et de l'effet consiste » en ce que, la cause efficiente et suffisante étant » posée, l'effet se trouve posé par là même, et ré- » ciproquement; la cause produit réellement son » effet en lui décernant l'être (1). » A la loi de la causalité, ordinairement exprimée sous cette forme absolue : *Point d'effet sans cause*, Wolff a substitué cette autre loi plus restreinte : *Ce qui n'a qu'une existence contingente a été produit par quelque cause efficiente* (2).

La cosmologie, la théologie naturelle de Wolff sont aussi, en général, un vaste développement des vues de Leibniz, avec quelques modifications accessoires. Il a banni de la première le spiritualisme que Leibniz y avait introduit; il a considéré l'univers comme un mécanisme immense où tout est combiné, lié par des lois générales et

(1) *Ontologia*, pars II, sect. 3, c. 2, § 866, 876, 881, 884, 898, 899.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 908.

absolues (1). Il a donné le développement le plus étendu à la démonstration de l'existence de Dieu dont Leibniz avait posé le fondement, et qui appelle la Divinité comme la raison première et universelle des êtres. Il a supposé, avec Leibniz, le Créateur soumis, par sa propre sagesse, à choisir le meilleur des mondes possibles. Du reste, sa théologie naturelle est pleine de majesté.

Nous avons vu que Wolff distingue une psychologie expérimentale et une psychologie rationnelle. La première a pour objet de rendre raison de ce qui se passe dans l'âme humaine; elle recueille les témoignages de la conscience (2): la seconde est la science de ce qui est possible par l'âme humaine (3). Toute faculté de l'âme est une puissance active (4). Les sensations sont les perceptions dont la raison est contenue dans les changements des organes de notre corps, à l'occasion desquels ils ont lieu (5). Les produits de l'imagination ne diffèrent de la sensation, qu'en ce qu'ils sont moins clairs et plus faibles (6). La réflexion est la direction successive de l'attention sur les diverses faces d'un objet;

(1) *Ontologia*, part. II, sect. 3, c. 4, § 544.
(2) *Psychologiæ empiricæ* prolegomena, § 12.
(3) *Psychologiæ rationalis* prolegomena, § 1.
(4) *Ibid.*, pars I, sect. 2, c. 1, § 29.
(5) *Ibid.*, *ibid.*, c. 2, § 65.
(6) *Ibid.*, *ibid.*, c. 3, § 96, 100.

l'âme réfléchit aussi sur elle-même; c'est en réfléchissant à une chose, que nous la percevons clairement (1). La comparaison réfléchie forme les genres, et les noms ou les signes servent à fixer les classifications. Il y a une faculté d'abstraire, et c'est l'abstraction appuyée sur le langage, qui forme les notions générales (2). L'entendement est la faculté de se représenter distinctement les objets (3); la première opération de l'entendement est la représentation expresse et distincte de plusieurs choses en une seule. Il y a une connaissance intuitive et une connaissance symbolique: la connaissance intuitive consiste dans la conscience d'une idée; la connaissance symbolique a lieu lorsque notre connaissance se termine à l'énonciation des signes, sans apercevoir les idées elles-mêmes (4). La première s'obtient en dirigeant successivement son attention sur ce qui se rencontre d'identique dans un ou plusieurs sujets; la seconde, en pénétrant la valeur des expressions ou des autres signes. La pénétration rend habile à discerner, suivant l'échelle graduée des genres, ce qu'il y a de plus élevé dans les particularités, et les abstraits dans les concrets; la profondeur se mesure sur l'étendue que l'en-

(1) *Psychol. ration.* pars I, sect. 3, c. 1, § 257, 264; c. 2, § 266.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 268 à 271, 282, 283.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 275.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 286, 289.

tendement peut donner à l'analyse des notions; or, la connaissance symbolique accroît à la fois et la pénétration et la profondeur: elle est ordinairement préférée par nous dans nos jugements, et c'est pourquoi le jugement est une sorte d'entretien que nous avons avec nous-mêmes (1).

Cette distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance symbolique, et la lumière que Wolff y a répandue, sont assurément l'un des principaux services dont la philosophie lui soit redevable; il a rectifié les vues trop absolues de Hobbes, et déterminé d'une manière judicieuse la nature et l'étendue des secours que l'esprit emprunte au langage dans ses opérations. Il est, si nous ne nous trompons, le premier auteur d'une théorie philosophique des signes. Il a distingué les signes *indicatifs* ou *démonstratifs*, les signes *prognostiques*, les signes *rémémoratifs*, suivant qu'ils annoncent un objet présent, futur ou passé; les signes primitifs ou dérivés, les signes naturels et artificiels. Les causes efficientes et leurs effets sont réciproquement les signes naturels les uns des autres (2). Wolff a puisé les rapports des signes aux idées dans les phénomènes de l'imagination et les lois qui régissent l'association des idées. A l'exemple de Leibniz, il a recommandé l'*art carac-*

(1) *Psychol. ration.* pars I, sect. 3, c. 3, § 326 à 343, 353.
(2) *Ontologia*, pars II, sect. 3, c. 3, § 952 à 967.

téristique ou la *spécieuse générale*, comme un procédé utile dans la recherche de la vérité, à l'égard de laquelle il fait l'office d'une sorte de calcul; il s'est flatté que cet art pourrait transformer la connaissance symbolique en connaissance intuitive. Il a provoqué la formation d'une langue philosophique conçue d'après les mêmes principes, dont les termes seraient suivis de la constitution des idées elles-mêmes, seraient, par conséquent, essentiellement significatifs, et n'auraient pas besoin d'être définis, puisqu'ils s'expliqueraient par eux-mêmes; ce serait une langue ou une écriture naturellement appelée à l'universalité. Wolff a considéré l'arithmétique, l'algèbre et le calcul infinitésimal, comme autant de portions de ce grand art, mais sans le compléter lui-même pour les applications relatives à la métaphysique, et sans oser assurer qu'une telle création ne surpasse pas les forces de l'esprit humain (1). Il a, d'ailleurs, expliqué le mécanisme, tracé les règles, caractérisé le mérite, indiqué l'emploi des signes emblématiques fondés sur une analogie régulière et suivie, système de signes qu'il appelle *hiéroglyphiques*; il a supposé que les figures hiéroglyphiques peuvent représenter les notions adéquates, exprimer les définitions et les propositions (2).

(1) *Ontologia*, pars II, sect. 3, c. 2, § 290 à 312.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, sect. 2, c. 4, § 150 à 169.

On trouve dans la psychologie expérimentale de Wolff plus d'une observation intéressante sur les opérations de l'entendement, sur les lois et l'exercice de l'attention, de la réflexion, de la mémoire, sur les habitudes, sur les dispositions naturelles et les diverses capacités des esprits; mais, au milieu d'une prolixité sans bornes, il néglige presque toujours de tirer de ces observations les conséquences qu'elles pourraient offrir.

L'*entendement pur*, *la raison pure*, sont, aux yeux de Wolff, l'entendement et la raison qui n'empruntent rien aux sens et à l'imagination; mais il convient que, dans notre condition présente, nous n'atteignions jamais à la pureté parfaite de l'entendement. Quel que soit le contraste qu'il établit constamment entre la connaissance rationnelle ou *à priori*, et la connaissance expérimentale ou *à posteriori*, il admet cependant une connaissance mixte née de l'hyménée entre la raison et l'expérience (1); mais, après avoir aperçu une vérité aussi féconde, et satisfait d'en avoir annoncé toute l'importance, il s'arrête encore une fois et trompe nos légitimes espérances.

On se demande, après avoir étudié cette psychologie de l'expérience, quelle peut être la science nouvelle que Wolff va nous donner sous

(1) *Ontologia*, pars I, sect. 3, c. 2, § 314, 315; c. 4, § 495 à 498.

le titre de psychologie rationnelle, si elle peut ajouter quelque chose à la première, si elle peut la contredire. « La première, dit-il, se bornait à » exposer les phénomènes; la seconde doit en ren» dre raison. Elle doit donc donner une intelli» gence plus assurée et plus complète de ce qu'en» seignait la première ; elle doit nous révéler aussi » ce que celle-là ne pouvait découvrir (1). » Cependant, en le lisant, on s'aperçoit bientôt de l'illusion sur laquelle cette distinction prétendue repose presque continuellement; car il ne sait guère que reproduire les mêmes vues en d'autres termes.

En traitant de la nature de l'âme, Wolff a proposé, pour les systèmes imaginés sur cette question, une classification assez curieuse. « Les *mo» nistes* n'admettent qu'un genre de substance ; les » *matérialistes*, que la matière ; les *idéalistes* n'ac» cordent aux objets extérieurs qu'une existence » idéale dans les intelligences qui les conçoivent ; » les *matérialistes* et les *idéalistes* sont donc égale» ment *monistes*. Les *égoïstes* sont une espèce d'*idéa» listes* qui ne reconnaissent d'autre existence réelle » que celle de leur âme individuelle ; les *dualistes*, » ceux qui reconnaissent à la fois l'existence du » double ordre des substances matérielles et im» matérielles (2). »

---

(1) *Psychologiæ rationalis* prolegomena.

(2) *Psychologia rationalis*, sect. I, c. 1, § 32 à 40 ; sect. IV, c. 1 § 644 et suiv.

Wolff a mis le plus grand soin à recueillir les preuves de la simplicité, de l'immatérialité et de la spiritualité de l'âme, plutôt qu'il n'en a présenté de nouvelles. Mais les idéalistes n'ont point obtenu de lui la même réfutation que les matérialistes. Ce n'est pas qu'il révoque en doute la réalité des connaissances; il la reconnaît constamment, mais il la suppose et la déclare plutôt qu'il ne la prouve. Nous avons vu qu'il attribue aux idées un caractère représentatif; il semblait appelé à examiner en quoi consiste la fidélité de cette représentation, quelle en est la garantie. « Quand l'âme, dit-il, a la conscience d'elle-même » et des choses perçues, elle perçoit et les choses » hors d'elle, et elle-même hors de ces choses; » car, avoir la perception des choses conçues, » c'est les distinguer (1). » S'il a voulu établir ainsi la réalité des connaissances, il s'est évidemment mépris; car les perceptions distinctes n'appartiennent pas par cela seul à des êtres différents, et la distinction que l'esprit établit entre elles n'autorise à rien conclure sur l'existence réelle des objets auxquels elles appartiennent.

« L'âme, dit Wolff, a la conscience d'elle-» même, en tant qu'elle a la conscience des chan-» gements qui s'opèrent en elle, de ses actions, et » non autrement. L'essence et la nature de l'âme

---

(1) *Psychologia ration.*, sect. 1, c 1, § 20.

» consistent dans une force unique, dans une » force représentative de l'univers, force limitée, » soit par la situation qu'occupe le corps orga-» nique dans cet univers, soit par la constitution » des organes (1). » Ici, la sensation reçoit une définition nouvelle: elle est la *représentation du composé dans le simple;* les idées sensibles sont des images (2).

En traitant de la psychologie expérimentale, Wolff avait déclaré vouloir se renfermer, relativement à la grande question de l'union de l'âme et du corps, dans les témoignages d'une expérience indubitable; il s'était borné à constater les faits qui se produisent dans le commerce de l'âme et du corps, et à reconnaître l'ignorance où nous sommes du mode suivant lequel s'établit ce commerce (3). Dans la psychologie rationnelle, il va plus loin : il pose nettement le grand problème; il examine la possibilité de la solution, les moyens d'y atteindre par le secours des hypothèses; il suppose la possibilité d'une solution semblable. Ceux qui assignent pour cause un commerce de l'âme et du corps, une action réciproque de l'un sur l'autre, sans expliquer quels sont la raison et le mode de cette action, lui paraissent n'avoir avancé

---

(1) *Psychol. ration.*, sect. I, c. 1, § 12, 66, 67.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, c. 2, § 83 à 87.

(3) *Psychologia empirica*, pars II, sect. 2, c. 3, § 947 et suiv.

en rien cette solution, et n'avoir établi qu'une fausse apparence de système (1). Il expose et discute l'une après l'autre les trois célèbres et principales hypothèses de l'influence physique, des causes occasionnelles, de l'harmonie préétablie. Le système de l'influence physique, indiqué par Aristote, adopté par l'école, et qui suppose la translation de quelque réalité entre les deux substances, une sorte d'émanation par laquelle l'une des deux substances communique à l'autre quelque chose d'elle-même (2), ce système lui paraît inexplicable, contraire à l'ordre accoutumé de la nature et aux lois générales de la physique, inutile; nous n'en avons aucune idée, il ne peut être vérifié par l'expérience; il doit donc être rejeté comme improbable (3). Wolff porte le même jugement sur le système des causes occasionnelles, adopté par les cartésiens et Malebranche; il trouve ce système en opposition avec le principe de la raison suffisante, avec l'ordre accoutumé de la nature, quoique sujet, d'ailleurs, à moins d'inconvénients que le premier. Mais, dans le système de l'harmonie préétablie, le commerce de l'âme et du corps s'explique d'une manière complétement intelli-

(1) *Psychologia rationalis*, sect. III, c. 1, § 555, 556.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, c. 2, § 558 et suiv.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. 3, § 573 à 588.

gible; il échappe aux objections dont les autres systèmes sont atteints; il doit leur être préféré; il repose sans doute lui-même sur une simple hypothèse qui ne peut être directement vérifiée; mais cette hypothèse est satisfaisante, aucun fait ne la contredit; si la solution manque de certitude, elle est du moins éminemment probable (1).

La morale ou philosophie pratique de Wolff se recommande, comme sa philosophie théorique, par la vaste étendue de son plan, l'harmonie qui y préside. Ses prolégomènes sont beaux, sa tendance est noble, ses promesses sont abondantes; elle gouverne à la fois la pratique de la vie, la jurisprudence, la politique, le droit naturel. La liberté des actions humaines lui sert de point de départ; la perfection est son but, la nature son type, le désintéressement sa condition, la connexion des droits et des devoirs sa conséquence; mais elle trompe trop souvent dans l'exécution les espérances qu'elle avait fait naître. Ainsi, la liberté s'évanouit sous l'efficacité des motifs déterminants, dont les effets, aux yeux de Wolff, sont inévitables. Aussi a-t-il partagé les reproches dirigés contre Leibniz, et a-t-il été accusé, comme celui-ci, d'introduire

(1) *Psychol. ration.*, sect. III, c. 1, § 530 à 534; c. 4, § 631 à 642.

une sorte de nécessité dans l'empire de la volonté humaine.

C'est probablement l'exemple de Thomasius qui a suggéré à Wolff ses préceptes sur la connaissance des hommes et ses vues sur les secours que cette étude peut retirer de la physiognomique.

Les ouvrages de Wolff sont généralement rédigés sous la forme didactique ; mais si nous y voyons constamment le professeur dans l'exercice de ses fonctions, il a pris soin, dans un écrit particulier (1), de nous révéler l'histoire de ses méditations, de ses études, du progrès de ses idées, et ce tableau est peut-être la plus instructive des leçons qu'il ait laissées. Elle serait plus utile encore si lui-même avait été plus souvent inspiré par le génie de l'invention.

La vie entière de Wolff fut une polémique continuelle. Les premières attaques dirigées contre lui par le mystique Lange et par ses fougueux adhérents, inspirées par la passion, en avaient la violence et l'aveuglement, souvent l'injustice, et ne pouvaient profiter à la science. L'esprit de parti contribua plus que le zèle de la vérité à cette scission qui longtemps divisa l'Allemagne au sujet de la

(1) *Récit de ses propres ouvrages*, en allemand ; Francfort, 1726, in-8°.

nouvelle philosophie; il s'agissait moins du fond des doctrines en elles-mêmes et de leur mérite réel, que de l'intérêt de l'enseignement établi. C'était la cause des vieilles traditions, du despotisme scolastique, qui se défendait contre le génie des innovations, contre l'indépendance de la pensée. Wolff obtint aussi des contradicteurs dignes de lui, qui, en critiquant sa philosophie, se montrèrent capables de la juger; qui, à son exemple, se formèrent aussi des opinions propres, et que nous verrons bientôt paraître au nombre des éclectiques modernes. C'est ainsi que Rüdiger, Gundling, Buddeus, Crouzaz, Crusius, Walch, Müller, contestèrent ses hypothèses; que Poppo, Hismann, Bazedow et d'autres, blâmèrent l'application qu'il avait faite de la méthode des géomètres aux sciences philosophiques.

Si Wolff eut d'ardents ennemis, il eut de zélés défenseurs. Bülffinger, son disciple, réunit dans son exposition et son apologie la doctrine de Leibniz à celle de Wolff lui-même, et se prononça même en faveur du premier plus fortement que n'avait fait le second; il entreprit surtout de justifier l'hypothèse de l'harmonie préétablie et les principes de la théodicée. Un autre disciple de Wolff, Jean-Ulrich Cramer, répliqua aussi aux attaques dirigées contre l'harmonie préétablie, et, jurisconsulte distingué, fit valoir surtout le mérite de la philosophie de Wolff dans son application à la jurisprudence. Thümmig, qui, en re-

cueillant ses leçons, fut admis à son intimité, et se dévoua noblement pour lui, reproduisit la philosophie de son maître dans des travaux que celui-ci recommanda. Riebov repoussa les accusations de Lange, en s'attachant à démontrer l'accord de la philosophie de Wolff avec les dogmes de la religion; Canz, Reinbeck réclamèrent en sa faveur le mérite d'être utile à la cause de la foi chrétienne, et indiquèrent les services que cette cause en peut recevoir. Harenberg réfuta à la fois Lange et Buddeus, et invoqua en faveur de Wolff l'autorité des théologiens les plus respectés. Un simple ouvrier de Smalkalde, Jean-Valentin Wagner, se mit aussi sur les rangs, parmi les partisans de Wolff, pour venger sa philosophie des imputations du théologien de Halle. Après avoir éprouvé à son origine de si vives résistances, la philosophie de Wolf finit par obtenir un triomphe paisible; elle se propagea promptement dans les universités allemandes; fondue avec celle de Leibniz, elle y devint presque classique; à la faveur des formes didactiques dont elle était environnée, elle y régna près d'un siècle; elle fut accueillie dans les Pays-Bas, en Pologne, en France et même en Italie. Elle servit de cadre, alors même qu'elle ne servit pas de règle; ses immenses classifications semblaient avoir tout prévu, et signalé du moins les questions lorsqu'elles ne suffisaient pas à les résoudre.

Wolff doit être associé à Leibniz dans la recon-

naissance de la philosophie pour la sage et utile direction que tous deux ont donnée à cette science, pour la dignité qu'ils ont su lui conserver. C'est à tous deux qu'elle est essentiellement redevable d'avoir obtenu en Allemagne une si grande considération, d'avoir inspiré pour son étude un intérêt général, pour ses vérités un respect que le spectacle, même quelquefois scandaleux, des disputes des sectes, n'a point encore fait évanouir. Leur propre exemple, sans doute, et l'éclat de leur génie, ont dû concourir à mettre ainsi la philosophie en honneur; mais ils n'y ont pas moins essentiellement contribué par le caractère éminemment moral qu'ils lui ont donné, par le zèle avec lequel ils l'ont constamment rattachée à toutes les vérités utiles et consolantes pour les hommes, par l'art avec lequel ils l'ont liée aux autres connaissances, particulièrement aux sciences politiques, à l'histoire, à la littérature et à l'étude des langues; par cette harmonie qu'ils ont établie entre tous ses éléments; par ces formes nobles et imposantes qu'ils lui ont prêtées; par le soin qu'ils ont eu de ne point clore le champ de la vérité, de laisser même après eux une grande carrière de recherches à tenter, de succès à obtenir; étendant ainsi la pensée et les espérances des hommes, inspirant à leurs successeurs une noble confiance et une heureuse émulation.

Leibniz, et Wolff après lui, d'une manière plus

explicite que lui, ont répandu de précieuses lumières sur les rapports d'analogie et de subordination qui existent entre les différentes branches des connaissances humaines, sur les secours que les sciences spéculatives peuvent prêter aux disciplines pratiques. On leur doit d'avoir éclairé à la fois les mathématiques par la métaphysique, et la jurisprudence par la philosophie morale; ils ont les premiers ouvert en Allemagne la carrière des sciences politiques.

Quoiqu'ils se soient égarés l'un et l'autre dans le dessein d'appliquer à la philosophie la méthode des géomètres, quoique l'un et l'autre se soient flattés d'une espérance illusoire relativement à la création d'une *caractéristique* universelle, si Wolff a eu le tort de pousser l'affectation de la méthode jusqu'à un excès pédantesque, ils ont cependant enseigné, par l'exemple des géomètres, à employer en philosophie des formes plus rigoureuses, à suivre une marche constante et régulière; ils ont porté dans la langue philosophique plus d'exactitude et de précision. Wolff, sur les traces de Thomasius, a enseigné à l'Allemagne qu'elle pouvait élever son propre idiome à une dignité à laquelle jusqu'alors elle n'avait pas osé prétendre, qu'elle pouvait devenir un fidèle organe de la science; il l'a enrichie d'une foule de termes, pour la mettre en état de remplir cette haute destination.

Wolff, enfin, s'il ne sut point découvrir le se-

cret de l'alliance qui doit s'établir entre l'expérience et la raison, ne cessa point, toutefois, de les concilier entre elles, d'appeler l'une à l'appui de l'autre, et de terminer ainsi la longue et funeste guerre qu'on avait suscitée entre elles.

On composerait une bibliographie assez considérable des écrivains qui ont composé l'école orthodoxe de Wolff, qui se sont rangés autour de lui comme des disciples ou des interprètes fidèles. Quelque étendue qu'il eût donnée au développement de sa philosophie, on trouva encore le moyen de le commenter; on s'étudia surtout à l'abréger, à le traduire, à l'appliquer. Mais une autre influence plus utile encore, plus réellement glorieuse, s'attacha à ses travaux et à ceux de Leibniz: ce fut celle du mouvement imprimé aux esprits. Une rare émulation s'empara en Allemagne de tous les penseurs, pour s'élancer à leur suite, s'exercer de nouveau avec plus ou moins d'indépendance dans le cadre qu'ils avaient tracé; ceux même qui n'adoptèrent point les opinions de ces deux philosophes, obéirent cependant à cette énergique impulsion que la science avait reçue d'eux; ils se virent contraints de soutenir le parallèle avec une philosophie qui se montrait sous un appareil si imposant, de modifier leurs opinions d'après les pas que la science avait faits, de transiger quelquefois avec une école devenue si puissante.

Le premier résultat de cet éclectisme, et le plus immédiat, fut de faire mieux déterminer et circonscrire le territoire propre à la logique et à la métaphysique, marquer les limites qui les séparent, poser les principes ou tracer les règles de cet art et de cette science. C'est ce qui deviendra sensible surtout en parcourant les travaux des adversaires mêmes de Leibniz et de Wolff, en voyant comment ils modifièrent les traditions antérieures, pour satisfaire aux nouveaux besoins des esprits. De là sortit un nouvel éclectisme, enté en partie sur celui de Leibniz et de Wolff, qui leur fit des emprunts plus ou moins abondants, et qui suivit, à quelques égards, leurs exemples, alors même qu'il ne reconnut pas leur autorité.

A la tête de ce nouvel ordre d'éclectiques se présente André Rüdiger, qui recueillit, comme Wolff, les leçons de Thomasius, qui apprit à cette école à penser par lui-même, qui sut réunir l'érudition à la pénétration, découvrit plusieurs des lacunes de la philosophie existante, chercha à les combler, mais montra quelque mobilité dans ses opinions et ne put construire un système stable; on lui reprocha de manquer de principes, et d'être tourmenté de la soif des hypothèses. L'analytique d'Aristote, alors presque généralement abandonnée, trouva en lui un apologiste; il jugea que, si on ne savait pas en apprécier le mérite, c'était parce qu'on ne savait pas bien la

comprendre; il y remarqua cependant des lacunes et voulut les combler. La logique s'offrit à lui sous un point de vue particulier; il voulut lui donner un but plus réel, une application plus positive, en faire l'instrument qui sert à découvrir les existences et les essences des choses. A une époque où les exemples de Descartes, de Leibniz, de Tschirnhausen et de Wolff, avaient fait concevoir une idée si avantageuse de l'application des méthodes mathématiques à la philosophie, Rüdiger s'éleva avec force contre une assimilation que repousse la nature des choses; il fit ressortir la différence essentielle qui sépare ces deux ordres de connaissances, les mathématiques se renfermant dans la région du possible, la philosophie cherchant le passage du possible à l'être. Il distingua également la démonstration métaphysique de celle qu'il appela *disciplinale* et qui comprend deux grandes branches: la relation des effets aux causes, celle des moyens à leurs fins. Il sut apprécier la haute importance de la logique des vraisemblances si méconnue des anciens, et, à leur exemple, si négligée pendant longtemps par les modernes; il aperçut les nombreuses applications qui l'attendent dans l'histoire, la jurisprudence, la politique, la physique, la médecine et diverses autres branches des sciences et des arts; il proposa quelques vues pour son avancement; il lui demanda les moyens de déterminer la valeur et le mérite des hypo-

thèses (1). La réalité était pour lui le terme de la science; il la rappelait à l'utilité des résultats. Il publia une dissertation sur l'hypothèse qui fait dériver des sens toutes les idées (2). La doctrine de Wolff sur la distinction de l'âme et du corps et sur les caractères propres à ces deux substances, ne put le satisfaire; il eut la confiance de proposer sur ce sujet une théorie assez bizarre, dans laquelle il refusait l'étendue au corps pour la réserver à l'âme, sans que pour cela l'âme fût un composé, n'accordant au premier que la seule élasticité (3). Il essaya aussi d'introduire une nouvelle philosophie de la nature, en renversant tour à tour celles d'Aristote, de Descartes, de Gassendi, et de Thomasius, son maître. Il voulut réunir et combiner dans le système de la nature les principes mécaniques avec les principes vivants ou animés; il espéra par là préserver également la science des écueils de la superstition et de ceux de l'athéisme (4).

Le savant Buddeus, qui eut le malheur de prêter des armes aux persécuteurs de Wolff, dirigea contre sa philosophie, et par là même contre celle de Leibniz, un reproche bien grave,

---

(1) *De sensu veri et falsi*, l. IV; Halle, 1709, in-8°. 2e édition, Leipzig, 1722, in-4°.

(2) Leipzig, 1704.

(3) *Philosophia synthetica*; Halle, 1707.

(4) *Physica divina* etc.; Francfort, 1716, in-4°.

mais où il porta plus de prévention que de justice; il l'accusa d'ébranler à la fois la croyance à l'existence de Dieu et les principes de la morale (1); il lui fit un crime, entre autres, de n'avoir point admis que la connaissance de Dieu soit innée (2), d'avoir considéré l'âme humaine comme une substance qui représente l'univers (3). Il éleva quelques objections contre l'harmonie préétablie et la monadologie. Wolff se défendit avec chaleur et se justifia avec avantage; il fit voir assez facilement que son critique ne l'avait pas toujours compris et s'était quelquefois contredit lui-même (4). Dans sa chaire d'Iéna, Buddeus professait lui-même un éclectisme plus sincère qu'éclairé. C'était en lui un fruit naturel qu'avait produit une étude approfondie de l'histoire de la philosophie, et qui se composait plutôt, en effet, d'une érudition coordonnée, que de méditations originales; c'était une approbation donnée aux idées d'autrui, plutôt qu'un effort pour découvrir quelque voie nouvelle. Il combattit Spinoza, rejeta la preuve de l'idée de Dieu proposée par Descartes, trouva

---

(1) Joh. Fr. Buddei *Bedenken über die Wolffianische Philosophie*, etc.; Francfort, 1724.

(2) *Ibid.*, § 3 et 4.

(3) *Ibid.*, § 11.

(4) V. les observations de Wolff imprimées à la suite de l'écrit précédent.

(5) *Institutiones philosophiæ eclecticæ*; Halle, 1732, in-8°.

dans la nature même de l'homme, dans ses penchants moraux, un fondement légitime de la croyance à l'auteur de toutes choses (1). Il mit surtout la philosophie en valeur par des applications étendues aux diverses branches des sciences morales et politiques (2) ; mais partout il porta des notions assez vagues et confuses, et plus de zèle pour les intérêts religieux que de mesure et d'habileté dans la manière de les servir.

Disciple de Rüdiger, Crusius suivit en partie la méthode et les vues de son maître, comme il hérita de l'éloignement de celui-ci pour la philosophie nouvelle. Son attachement aux dogmes théologiques contribua beaucoup encore à accroître cette disposition dans son esprit. Il mérita, toutefois, par la perspicacité de ses vues, d'être placé au premier rang parmi les antagonistes de Wolff; il fut l'un de ceux qui surent le mieux en signaler les côtés faibles. Kant a considéré Crusius comme l'un des philosophes qui ont le plus concouru à l'avancement de la science. Crusius enseigna la théologie à Leipzig, et cette fonction parut exercer une influence marquée sur la direction de ses idées. Il se proposa, en effet, de ramener la philosophie à une harmonie entière et parfaite avec la théologie la plus orthodoxe. Dans ce

(1) *Theses de atheismo et superstitione*; Iéna, 1717.

(2) *Elementa philos. praticæ.*

dessein, ses travaux embrassèrent tour à tour la logique, la métaphysique, la morale, la physique (1). La philosophie elle-même fut, à ses yeux, la science de ces vérités de la raison, dont l'objet subsiste éternellement immuable.

Les écrits de Crusius ont un mérite local et de circonstance, celui d'avoir puissamment contribué à former en Allemagne la langue philosophique; il en offrit lui-même, à quelques égards, un modèle; il traça aussi des règles judicieuses pour guider l'emploi des termes techniques en philosophie, et pour en prévenir l'abus (2).

Le principe de la *contradiction* n'est, pour Crusius, qu'un principe secondaire et subordonné; il régit seulement les sciences mathématiques. Un autre principe plus relevé, seul primitif, est celui qui consiste dans l'*impossibilité de concevoir une chose autrement, comme vraie;* de ce principe, il croit pouvoir déduire non-seulement celui de la contradiction, mais celui de l'*inséparabilité* et de l'*incompatibilité.* Ce qu'il appelle ici un principe n'est, comme on voit, que l'expression d'une loi de notre nature, et en cela Crusius paraît se rapprocher de l'école écossaise. Il s'en rapproche encore en fondant le rapport de nos connaissances avec les objets réels et la valeur qu'elles en reçoivent, sur un penchant naturel de la raison,

(1) Leipzig, 1762, 1766, 1767, 1774.

(2) *Weg zur Gewissheit*, introduction et c. 3.

penchant ingénieux, auquel elle doit obéir, mais au-delà duquel il n'est pour elle aucun criterium du vrai. Il invoqua aussi avec Descartes la garantie de la véracité divine à l'appui de la légitimité de nos connaissances; car la source suprême de toute certitude était, pour lui, dans cette intelligence divine dont l'intelligence humaine est l'empreinte ou le reflet.

Au principe de la raison suffisante, en tant du moins qu'on voudrait lui donner une valeur absolue, Crusius opposa justement l'autorité d'un fait, cette activité spontanée qui se produit dans la liberté des déterminations et qui a dans l'âme elle-même sa source immédiate. Il fonda sa propre métaphysique sur les trois principes abstraits qu'il avait déduits de son principe fondamental. Il admit la loi de causalité, et reconnut que chaque être qui commence a sa raison qui le fait commencer; mais il distingua la raison d'avec l'existence de la raison, qui constitue la cause proprement dite. Il reconnut dans l'espace et le temps des abstractions de l'existence. Il accusa, non sans fondement, Leibniz et Wolff, d'avoir trop souvent confondu le principe purement logique de la pensée avec le fondement des connaissances; il encourut à son tour le reproche de s'être quelquefois perdu dans une région toute mystique (1).

(1) *Weg zur Gewissheit*, etc.; Leipzig, 1747, in-8°. — *Entwurf*

L'exemple donné par Tschirnhausen et par Wolff de transporter les méthodes mathématiques dans les sciences morales excita une telle émulation, qu'on vit bientôt un des partisans de Wolff, Croon (1), en faire l'application à la théologie, application dont au reste Wolff lui-même, il faut le dire, avait eu l'idée; Kelsch (Michaël) la recommanda pour l'instruction de la jeunesse (2); Stellwaag alla jusqu'à vouloir l'employer dans la langue hébraïque (3). Feyerlin, Hagen, Wasser, en firent successivement l'apologie ; cependant on signala bientôt aussi les abus qui étaient faits de cette méthode; on attaqua même, dans son principe, l'usage que Wolff et son école en voulaient faire. Poppo fut le premier qui essaya de marquer la distinction des deux méthodes.

Crusius traita aussi cet important sujet dans toute sa profondeur (4). Il montra que l'assimilation des méthodes philosophiques aux méthodes mathématiques est repoussée par la nature des choses elles-mêmes. Il signala neuf diffé-

---

der nothwendigen Vernunft Warheiten ; Leipzig, 1745, in-8°. — *Dissertatio de usu et limitibus rationis sufficientis*; Leipzig, 1752, in-8°. — *De summis rationis principiis;* Leipzig, 1752, in-8°. — *Abhandlung von den rechten Gebrauchen und der Einschrunkung der sogenanten Salzer*, etc.; Leipzig, 1766, in-8°. — *Anweisung vernünftig zu leben*; Leipzig, 1767, in-8°.

(1) *Dissertatio de pietate christiana*, 1730.

(2) *De utilitate methodi mathematici in docenda juventute*, 1735.

(3) *Meditatio critica philosophica*, 1734.

(4) *Weg zur Gewissheit, Vorbericht*, § 10.

rences essentielles. « Les quantités, dit-il, ne » diffèrent entre elles que par leurs limites; la » propriété qui les constitue est identique; d'un » seul exemple du défini on peut abstraire la dé- » finition. Chaque mode de formation possible » d'une grandeur donne sa définition; la considé- » ration morale du but n'a aucune influence sur » cette science. Les mathématiques divisent rare- » ment un genre en espèces; les mathématiques » déduisent la démonstration de la seule définition; » elles n'ont besoin que du principe de la *contra-* » *diction;* leurs propositions peuvent être généra- » lement renversées; elles se composent exclusive- » ment de raisonnements de transformation. »

Walch suivit, à quelques égards, les traces de Chr. Thomasius, de Buddeus, et surtout de Rüdiger; mais il adopta un éclectisme bien plus large. Quoique appartenant aux adversaires de Wolff, il se rapprocha plus d'une fois des opinions de ce philosophe et de celles de Leibniz. Il est l'un des premiers penseurs de l'Allemagne qui aient convenablement apprécié le mérite de Locke, quoique en remarquant ce qui manque à l'Essai sur l'entendement humain pour satisfaire aux besoins de la science (1). Son Lexique philosophique est une sorte de parallèle rapide des opinions des

(1) *Philos. lexicon*, p. 1499, 1515, 2813, 2825, etc. — *Einleitung in die Philos.*, p. 94.

philosophes de tous les siècles sur chaque question des sciences morales; il accompagne ce résumé de ses propres observations, et place ainsi son lecteur, comme lui-même, dans un point de vue favorable pour faire un choix judicieux.

La philosophie est née, suivant Walch, de l'expérience fécondée et généralisée par la méditation; car l'objet de la philosophie est fondé sur la nature et la méditation, fait sortir des faits particuliers observés les règles générales et les vérités déduites (1). L'expérience est surtout la source de la logique, car c'est en observant la nature des opérations de l'esprit, qu'on a appris à les diriger (2); elle est même la source de la métaphysique, car la connaissance qui embrasse les notions universelles des choses, la connaissance naturelle de la Divinité elle-même, supposent les faits particuliers et l'observation des objets sensibles (3). La certitude des connaissances a également, aux yeux de Walch, son fondement général dans la *sensation* ou le *sentiment* (*Empfindung*); « car, c'est de la sensation ou du » sentiment obtenu par les sens que découlent » toutes les idées, et toute pensée n'est composée » que d'idées. » En cela, il est, comme on voit, d'accord avec lui-même. Mais la *sensation*, ou le

(1) *Einleitung in die Phil.*, l. I, c. 2, § 9 et 10.
(2) *Ibid.*, l. II, c. 1, § 3 et 4.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. 2, § 2.

sentiment tel que Walch le conçoit, ne réside pas exclusivement dans les impressions des sens extérieurs; la *conscience* lui appartient également; l'âme coopère par sa propre activité à la formation des idées ; il y a donc une expérience intérieure aussi bien qu'une expérience externe (1). Walch admet cependant le principe de la *contradiction* comme le principe primitif, unique, universel, qui préside au système entier de nos connaissances; mais c'est encore par le témoignage du sentiment intime qu'il explique et justifie la valeur dont ce principe est revêtu.

Walch a traité, d'après Rüdiger, la théorie de la vraisemblance; il la fait consister dans le rapport de l'opinion conçue avec les circonstances observées, et en distingue cinq espèces : la première, qu'il appelle *historique*, a pour objet le récit des faits et repose à la fois sur l'autorité des témoignages et la nature des faits eux-mêmes. La seconde, qu'il nomme *hermeneutique*, a pour but l'interprétation du véritable sens des discours. Les trois autres, physique, politique, pratique, se réfèrent aux lois de la nature, à la connaissance des hommes, à la prévoyance de l'avenir (2).

(1) *Einleitung in die Phil.*, l. I, c. 3, § 4, 10, et la remarque sur ce dernier paragraphe; l. II, c. 1, § 13.

(2) *Ibid.*, l. I, c. 3, § 14; l. II, c. 1, § 25. — *Philosoph. lexicon*, articles : *Vraisemblance*, *Histoire*, *Croyance*, *Témoins*, etc.

Walch s'est proposé d'unir par des liens étroits le système des connaissances humaines, et de faire ressortir les rapports intimes qui les rendent nécessaires les unes aux autres (1). Il a composé un code de règles pour le grand art de la méditation (2).

Ce n'est pas sans quelque surprise que l'on voit un philosophe qui s'annonçait avec autant de prudence et de réserve, s'engager dans les voies du mysticisme, et joindre à une philosophie fondée sur l'expérience une philosophie secrète qui pénètre les mystères de la nature et embrasse le règne des intelligences (3). Le mystère philosophique, tel qu'il le conçoit, est relatif aux choses dont l'existence nous est connue, sans que nous puissions nous en expliquer les propriétés. Cette connaissance s'obtient, dit-il, ou par nos propres sensations, ou par le récit des autres hommes. Cette philosophie embrasse les opérations des mauvais esprits, les revenants, la magie, la sorcellerie, etc. (4). Walch, ici, était entraîné par les exemples des maîtres dont il avait recueilli les leçons.

Auguste-Fr. Müller, en adoptant aussi en partie les principes et la méthode de Rüdiger, l'aban-

(1) *Philosoph. lexicon*, l. I, c. 2.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, l. II, c. 1, § 37 et suiv.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, l. III, c. 1.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, c. 2.

donna cependant sur plusieurs points, spécialement en psychologie, ce qui excita entre eux quelques différends. Il se rapprocha beaucoup de Locke, ou plutôt de ceux qui ont exagéré Locke. Il refusa aux notions générales une origine indépendante, les fit dériver des sens, fit consister la vérité logique dans l'accord de la pensée avec la sensation, et la vérité métaphysique dans l'accord de la sensation avec son objet. Il bannit de la métaphysique le principe de la raison suffisante, par le motif que nous ne pouvons nous rendre compte du mode d'action des causes.

Hollmann, professeur à Gœttingue, qui eut le mérite trop rare d'écrire avec précision et clarté dans des matières où cette condition serait si nécessaire, Hollmann professa aussi l'hypothèse qui rapporte aux sens l'origine de toutes nos idées, et combattit l'harmonie préétablie comme contraire à la liberté. Il divisa la philosophie théorique en deux branches, dont l'une, la physique, embrasse les objets matériels, l'autre, la pneumatologie, traite des intelligences; la métaphysique comprend les généralités communes à toutes deux; la logique est leur commun instrument. Il essaya de déterminer les notions de l'espace et de la durée, en déduisant l'une de la seule distance entre les corps, et l'autre de la continuité de l'existence (1).

---

(1) Hollmann (Sam. Chr.) *Institut. phil.*; Vittenb., 1727, in-8°.

Daries, en professant à Iena, où il produisit une sensation assez vive, mérita l'estime de Frédéric et se mit en rapport avec l'Académie de Berlin, à laquelle il adressa quelques tributs. Il publia un recueil d'observations critiques et sommaires sur quelques points de l'ontologie, de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie naturelle de Wolff; il y releva plusieurs contradictions; il fit remarquer le vague et l'incertitude auxquels plusieurs notions y sont exposées; il combattit le système de l'harmonie préétablie. Daries est aussi concis que Wolff est diffus; cependant il est facile de voir combien Wolff lui a été profitable; il procède comme Wolff, il cherche comme lui à imiter les méthodes mathématiques; il se place dans les mêmes points de vue, mais il est bien plus vraiment classique.

« Connaître, dit-il, c'est saisir l'enchaînement » des vérités : la connaissance philosophique con- » siste à trouver ce nœud dans les notions elles- » mêmes; sa découverte, si elle ne s'obtient que » dans les sensations, ne mérite pas un titre sem- » blable (1). » Daries prend ainsi son point de départ dans les notions. Celle de la *probabilité*, la plus universelle de toutes, devient pour lui le pivot sur lequel roule le système de nos connaissances; elle lui sert à les classer. « La philosophie

(1) *Via ad veritatem*, Iéna, 1755; procemium, § 2 et 4.

» première est la science des choses qui sont possibles, en tant que possibles, à l'aide de la notion » de la possibilité. » Le *possible déterminé*, s'il se rapporte à la substance, donne la matière de la métaphysique qui se subdivise en ontologie, monadologie, psychologie, pneumatique, théologie naturelle et somatologie ; s'il se rapporte aux opérations des agents moraux, il fournit la matière du droit naturel, de l'éthique et de la politique, comme il prête celle de la physique, en se référant aux opérations des autres agents (1). En un mot, « le vrai, c'est le possible (2). Connaître la » vérité, c'est avoir un objet présent à la pensée, » et voir qu'il n'enferme point en lui-même l'être » ou le non-être (3). Cette connaissance est cer- » taine, lorsqu'on peut montrer la raison suffi- » sante de la vérité (4). »

Il est difficile de procéder d'une manière qui tienne moins de compte des faits positifs. Aussi, Daries oppose-t-il la connaissance qu'il appelle *historique*, obtenue *à posteriori*, à la connaissance philosophique toujours acquise *à priori*, et il refuse expressément à la première le titre de science (5). Il admet cependant une troisième

---

(1) *Via ad veritatem*, 6, 7, 8, 9.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, sect. I, c. 14: *De veritate*, § 1.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 44.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 45.

(5) *Ibid.*, *ibid.*, § 52, 53, 54, 58.

connaissance formée de la combinaison des deux précédentes, à laquelle il restitue le caractère scientifique (1).

C'est à l'aide du système des images que Daries rentre en contact avec les objets extérieurs et le monde réel : « *J'aperçois* une chose, dit-il, » et j'en ai l'image ; voilà l'*idée* qui devient *notion*, » si la chose est conçue sous un aspect univer- » sel (2). »

Aux règles des définitions qu'il a énumerées avec soin, Daries a joint celles des *inductions*, sujet plus neuf en logique (3), et celui de l'*hypothèse philosophique*, code aussi rarement tracé et cependant fort nécessaire (4). Il donne le nom d'induction à l'opération par laquelle on rapporte l'attribut d'une chose plus particulière à une plus grande généralité. Il distingue deux sortes d'hypothèses philosophiques, l'une qui sert à découvrir la vérité, l'autre à rendre raison de ce qui existe. Mais il est difficile de comprendre comment ces règles peuvent trouver quelque emploi hors du cercle des vérités rationnelles. Il en est de même de celle que Daries a instituée pour l'application du principe de la raison suffisante (5).

---

(1) *Via ad veritatem*, § 55.
(2) *Ibid.*, sect. II, c. 1, § 69 ; c. 2, § 71.
(3) *Ibid.*, sect. III, c. 1.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, c. 2.
(5) *Ibid.*, sect. I, c. 1, § 34, 35, 36.

Daries a donné une attention particulière à la théorie des signes en tant qu'ils offrent une matière aux combinaisons, aux substitutions et à l'analyse, dans les fonctions qu'ils remplissent à l'égard de nos idées (1). L'usage qu'il assigne au principe de la contradiction est de servir à la découverte de la vérité au moyen de ces opérations sur les signes (2). L'art *caractéristique* invente les signes; l'art *combinatoire* les compose; la *caractéristique combinatoire* trouve la vérité à l'aide de leurs substitutions (3). La logique se rapproche ainsi du calcul. Aussi, Daries donne-t-il pour les diverses variétés du raisonnement une espèce de formules algébriques (4). Il en déduit les règles des conversions (5).

Cependant, paraissant oublier ses propres maximes, Daries rentre sur le territoire de l'expérience. Il se demande comment on peut procéder dans l'investigation de la vérité *à posteriori*. « L'expérience, dit-il, est le seul fondement sur » lequel cette investigation repose; car elle est la » connaissance des choses qui ne se révèlent qu'à » nos sensations. Tout ce que nous sentons agit » sur nous; ce qui agit sur nous existe, et par

(1) *Via ad veritatem*, sect. III, c. 3, § 157 et suiv.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 217, 218.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 219.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, c. 4, § 225 et suiv.
(5) *Ibid.*, *ibid.*, § 234 et suiv.

» conséquent est vrai; l'expérience est donc vraie, » et tout ce qui en est déduit légitimement est » vrai. Mais les vérités qu'elle nous apporte sont » toujours particulières; elles démontrent seule- » ment la coexistence des choses, non leur dé- » pendance; la sensation n'est pas la connais- » sance des choses telles qu'elles sont, mais seu- » lement telles qu'elles nous paraissent (1). » La série des règles que trace Daries, après avoir établi ces maximes fondamentales, n'a pas pour objet de diriger ce mode d'investigation, soit dans l'art d'expérimenter, soit dans la formation des nomenclatures; elles concernent seulement les opérations logiques que l'esprit humain peut faire dans le silence de la méditation, en comparant les résultats observés.

Déterminer ce qui est général, en le restreignant à une application plus spéciale, combiner les termes de nos considérations à l'aide de l'hypothèse philosophique, tels sont, selon Daries, les deux moyens qui s'offrent à nous dans l'investigation de la vérité *à priori* (2). Il en donne les procédés; il donne aussi ceux qui servent à la solution des problèmes (3). Il offre, enfin, quelques aperçus sur l'application que l'art de déterminer peut recevoir dans l'investigation

---

(1) *Via ad veritatem*, sect. IV, c. 1, § 293 à 298.

(2) *Ibid.*, c. II, § 315 et suiv.; 335 et suiv.

(3) *Ibid.*, c. IV, § 368 et suiv.

des vérités expérimentales, en nous aidant à nous rendre compte des faits et à en chercher la raison suffisante (1). Daries fut suivi, entre autres, par Schletewein, auteur d'une logique et d'une métaphysique, et qui, dans sa métaphysique, chercha à dégager cette science des subtilités et des superfluités dont elle est trop souvent environnée (2).

En abandonnant les traditions des péripatéticiens et de l'école, Syrbius ne se rangea ni sous la bannière de Descartes, ni sous celle de Leibniz ou de Wolff; il a discuté leurs doctrines et n'a pu les approuver qu'en partie. Sa philosophie se rapprocherait, à quelques égards, de celle de Locke. Toute connaissance tire, suivant lui, son origine des sens (3). Il considère l'idée comme l'exemplaire de la chose même dans l'intelligence qui pense, *exemplar rei in cogitante*. L'attention s'attache à l'objet, s'en empare; de là, la *perception*, cause immédiate de l'idée. L'attention est pour l'esprit ce que l'amour est pour la volonté. Ainsi l'entendement prend par lui-même une part essentielle à la formation des idées (4). Les sens, au reste, sont rangés par Syrbius sous deux classes, les sens externes, et le sens intérieur,

(1) *Via ad veritatem*, c. VII, § 393 et suiv.

(2) Iéna, 1759, in-4.

(3) *Philosophia prima*, pars 2, procemium, § 6; Iéna, 1726.

(4) *Ibid.*, pars I, c. 5, § 2.

qui embrasse les objets existant dans notre âme ou qui y surviennent, produits soit par nous-mêmes, soit par un autre principe agissant au-dedans de nous. Il donne, avec Locke, le nom de *réflexion* au sens interne, en tant qu'il perçoit les opérations de l'esprit ou de la volonté; il donne le nom de *conscience* à la faculté par laquelle nous percevons la convenance ou la disconvenance des idées ou des actions (1). Il s'exprime, du reste, sur la question des idées innées avec précision et justesse ; il relève les équivoques qui l'ont embrouillée; il se place dans le point de vue qui doit rallier les opinions sur ce sujet, en écartant les idées gravées, préexistantes, telles qu'elles sont imaginées par Platon, et en admettant des idées qui naissent naturellement de l'exercice de nos facultés (2).

Syrbius a assigné le premier rang à cette portion de la philosophie qui établit les fondements de toutes les connaissances : son objet est l'homme. Elle considère sa destination, ses facultés intellectuelles et morales; elle trace les préceptes de ses études et de sa conduite. A cette première science, qu'il appelle *patente*, il subordonne la métaphysique, à laquelle il donne le nom de *science occulte*, et qui comprend, suivant lui, tout ce que la raison humaine peut décou-

(1) *Philosophia prima*, pars I, c. 5, § 17, 81.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 5.

vrir dans les mystères de la nature (1). Il se rencontre avec Walch; comme celui-ci, il donne la main aux mystiques; c'est dans la tradition humaine recueillie par l'histoire de la philosophie des peuples appelés barbares, qu'il cherche le fondement de cette philosophie à laquelle une démonstration directe ne pourrait atteindre, et à laquelle la divination et la magie ne sont point étrangères (2). Syrbius n'a accordé que le troisième rang à l'*ontologie*, en la séparant de la métaphysique, et l'a restreinte à l'explication des notions philosophiques les plus générales sur l'être et ses affections (3).

L'alliance de Descartes, Locke, Leibniz et Wolff, ne se manifeste pas d'une manière moins sensible dans Gottsched (4), dont la doctrine, d'ailleurs, offre avec celle de Syrbius une frappante analogie. Il admet le célèbre principe de Descartes : *Je pense, donc je suis ;* mais il ne lui accorde point la préséance dans l'ordre logique de nos connaissances; il prend la peine de le justifier par une démonstration développée et dans toutes les règles (5). C'est aux deux principes de

(1) *Philosophia prima*, pars II, conspectus, § 7.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 8 et 9, c. 5; c. 6.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. III, procemium, § 2.
(4) *Erste gründe der gesammten Weltweisheit*; Leipzig, 1743, 2 vol. in-8°.
(5) *Ibid.*, part. I, § 870, à 873.

la contradiction et de la raison suffisante qu'il réserve le privilége d'être seuls primitifs (1), et c'est dans le premier de ces deux principes qu'il cherche le fondement d'une démonstration pour celui de Descartes. Il explique la formation des idées par une suite d'opérations dont la sensation, la perception, l'aperception, la pensée sont les degrés successifs, dont la représentation et la notion sont les produits. Car, dans le langage de l'école à laquelle il appartient, « sentir, c'est se » représenter une chose dans la pensée ; la notion » sépare cette représentation de son objet. La per- » ception est la représentation du composé dans le » simple (2). L'âme, en effet, possède une force » représentative ; elle est sa seule faculté primitive » essentielle ; la sensibilité, l'imagination, l'enten- » dement, n'en sont que les trois branches immé- » diates et principales (3). Les idées sont donc » semblables aux choses perçues (4). »

Loin de repousser l'expérience comme source de nos connaissances, Gottsched montre comment elle peut conduire à la découverte de la vérité, les règles qu'elle doit suivre, les écarts qu'elle doit éviter. C'est à l'expérience qu'il attribue les juge-

(1) *Erste gründe der gesammten Weltweisheit*, part. I, § 221 à 224

(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 24, 875, 1023.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 1016 à 1019.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 1024.

ments intuitifs (1). Les jugements formés par l'union ou la séparation des idées, sous certains signes, sont des jugements symboliques. De là les deux connaissances, l'une intuitive, l'autre symbolique (2). Il n'hésite point à penser que l'art caractéristique ne put être porté à un point tel que l'art de raisonner se réduisît à une sorte de calcul (3).

Gottsched conçoit, à peu près comme Locke, la formation des notions abstraites et générales (4). Il définit, comme Condillac, la faculté de réflexion (5); il décrit avec précision les phénomènes de la conscience (6). Il n'admet la croyance ou la foi que relativement aux faits; il la fait consister dans l'adhésion donnée au témoignage d'autrui, pour les choses qui ne sont pas susceptibles d'une démonstration directe (7). Il rend à l'ontologie le premier rang dans le système de nos connaissances, comme en renfermant les bases générales; mais il admet une ontologie naturelle dont tous les hommes se servent dans la vie commune et qui est le fruit de l'expérience. La phi-

(1) *Erste gründe der gesammten Weltweisheit*, part. 1, § 126 à 135.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 921, 922, 925, 927.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 923.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 912, 919.

(5) *Ibid.*, *ibid.*, § 909.

(6) *Ibid.*, *ibid.*, § 1010.

(7) *Ibid.*, *ibid.*, § 165.

losophie transforme ces données naturelles du bon sens en une science artificielle (1).

Gottsched a embrassé dans son système de philosophie toutes les sciences morales, et les a traitées avec beaucoup d'ordre et de sagesse. En assignant, avec Wolff, la tendance à la perfection pour caractère au bien moral, il y a joint un autre caractère qui consiste dans l'accord de nos actions avec les fins de la nature (2).

En adoptant avec Wolff la méthode des géomètres pour l'exposition de la logique, Knutzen voulut compléter les règles que Wolff avait données pour cet art (3), principalement en ce qui concerne les causes et les remèdes des erreurs, le criterium universel de la vérité, les criteriums particuliers de la raison, de la croyance et des sens, qui, suivant lui, se résolvent tous trois dans le premier (4); il ajouta quelque chose aussi à la théorie des probabilités.

Reusch annonce lui-même avoir pris à la fois pour guides, dans sa Logique nouvelle, et Aristote, et la Logique de Port-Royal, et Wolff, et Lange et Rüdiger (5). Le nom de Locke n'est point rappelé par lui; cependant il adopte aussi

(1) *Erste gründe der gesammten Weltweisheit*, part. I, § 211, 212, 214.

(2) *Ibid.*, part. II, § 25, 27.

(3) *Elementa philos. rationalis*, Regiomonti, 1747.

(4) *Ibid.*, sect. IV, c. 2, § 313.

(5) *Systema logicum*, præfatio, 2e édition; Iéna, 1741.

quelques-unes de ses vues sur le principe des connaissances. « Notre âme se conforme aux ob-»jets dans les modifications qu'elle éprouve à »leur présence; ces modifications en sont les »représentations dans notre âme. Elles ne sont »d'abord que de simples perceptions; elles de-»viennent des pensées par la conscience que l'â-»me en a, ou par l'aperception. Ces pensées des »choses présentes sont les sensations; les sensa-»tions, à leur tour, sont ou internes ou externes; »les premières renferment les perceptions des »opérations de notre âme (1). » Telles sont les opérations primitives de l'entendement dans le système de Reusch; toutes les autres s'y rattachent. Il assigne l'association des idées pour loi à l'imagination (2); il développe avec un soin particulier l'opération de l'abstraction (3); il considère l'art d'observer et celui d'expérimenter comme faisant une partie essentielle de la logique; il se plaint que ces deux arts n'aient pas encore été portés à la perfection désirable; il regrette également qu'on ait trop négligé les conseils relatifs à la culture de l'imagination, du jugement et de la mémoire (4). Mais, après avoir signalé ces importantes lacunes, il ne s'occupe

(1) *Systema logicum*, c. I, § 1, 2, 3.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 6.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 16 à 20.
(4) *Ibid.*, c. III, § 88, 89, 90.

point de les combler. Sa Logique roule presque exclusivement sur la convenance et la variété des idées, leur subordination, leur clarté, sujets auxquels il a consacré d'assez grands développements; sur l'usage de la connaissance symbolique, c'est-à-dire de celle dont les signes sont l'instrument, ce qui lui a fourni l'occasion de traiter de la langue philosophique, de l'art caractéristique, de la langue universelle qu'il espère en voir sortir. Il a d'ailleurs admis, avec quelques modifications, la théorie de la proposition et celle du syllogisme, telle qu'elle avait été établie par les péripatéticiens.

Les mathématiques formaient, aux yeux de Reusch, le troisième et le plus haut degré des connaissances humaines.

Les deux principes de la contradiction et de la raison suffisante sont, pour lui, les plus généraux de toute connaissance humaine (1). Il admet en même temps des jugements intuitifs, dans l'ordre de l'expérience; il leur attribue le pouvoir d'atteindre à la réalité des choses; il reconnaît à l'expérience celui de fournir des jugements universels (2). Il semble, en déterminant la notion de cause et en examinant la nature du lien par lequel les effets et les causes s'unissent dans notre

(1) *Elementa philos. rationalis*, c. I, § 45, 46.
(2) *Ibid*, c. X, § 623, 625, 626.

esprit, avoir pressenti quelque chose du doute de Hume (1). En prenant pour base la théorie donnée par Rüdiger sur les probabilités, il en a multiplié encore les espèces en assignant à chacune un fondement particulier (2).

Élaborée avec une si active émulation, la logique obtint en Allemagne un développement aussi étendu que rapide. On s'accorde à reconnaître dans Reimarus, professeur à Hambourg, le double mérite d'avoir mis en ordre et complété tout ce que les anciens et les modernes avaient proposé de mieux relativement à cet art, et de l'avoir présenté dans un langage clair, précis, exact, dont cet art a tant besoin et dont il a si rarement joui (3). Reimarus a fourni aussi de précieux tributs à la théologie naturelle.

Ploucquet, professeur à Tubingue, suivit la même direction d'idées que Lambert. Il rappela à une seule règle la méthode de démontrer toutes les formes du syllogisme et d'en découvrir les vices (4). Il voulut réduire la logique à la plus extrême simplicité en l'assimilant à l'art du calcul, comme Condillac l'a fait plus tard en France.

---

(1) *Elem. philos. ration.*, c. X, § 626, 627, 630, 638.

(2) *Ibid.*, c. XIII, § 664 et suiv.

(3) Herm. Sam. Reimarus, *Vernunft-Lehre*, *etc.*, Hambourg et Kiel, 1756. Cet ouvrage a eu de nombreuses éditions.

(4) *Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species*, *etc.*, Tubingue, 1763, in-8.

« Le calcul, dit-il, n'étant que l'art de déduire, » d'après une règle immuable, le connu de l'in- » connu, peut s'appliquer à toutes les branches de » nos connaissances. Seulement il doit prendre » autant de formes diverses qu'il y a de variétés » dans la nature particulière des connaissances. » Le calcul général qui embrasse les rapports pri- » mitifs de toutes les sciences n'engendre que la » seule ontologie. » D'après ces principes, Ploucquet a imaginé une sorte de calcul logique qui n'est que l'art syllogistique réduit à une plus grande simplicité, et soumis aux procédés de l'algèbre. On conçoit comment il a pu l'établir pour les propositions abstraites qui, n'embrassant que les simples rapports des idées, se fondent toujours sur l'identité. Quant aux jugements de fait ou d'expérience, il a trouvé le moyen de les réduire à des propositions identiques, à l'aide du principe de la *raison suffisante;* c'est ainsi, par exemple, que ce fait: *la glace se fond au feu*, se convertit dans sa logique en cette proposition: *la glace appartient à l'espèce des choses qui se fondent au feu* (1).

Ploucquet traita aussi la philosophie spéculative et théorique; il chercha à répandre de nouvelles lumières sur les principaux points de la

(1) *Methodus calculandi in logicis*, à la suite des *Principes sur les substances et les phénomènes*. Francfort, 1764, etc. — *Samlung der Schriften, etc.*; Tubingue, 1773, in 8.

monadologie, sur la loi de continuité et sur les preuves de l'existence de Dieu (1).

La philosophie de Leibniz et de Wolff, en considérant comme la faculté essentielle et primitive de l'âme cette vérité représentative qui en fait comme le miroir des êtres, devait naturellement faire attacher la plus extrême importance à la théorie des idées. La doctrine de Descartes et celle de Locke se rencontraient ici avec celle de Leibniz, puisque les idées étaient aussi, dans ces deux systèmes, l'objet immédiat de la contemplation de l'entendement, et l'image des êtres placés hors de nous. Aussi, l'éclectisme dans lequel se combinent, dans des proportions variées, les influences diverses de ces trois sources, produisit-il une émulation remarquable pour l'étude des propriétés diverses des idées, des fonctions qu'elles remplissent dans l'entendement, des conditions qui leur sont nécessaires. On mit le plus grand soin à déterminer comment les idées deviennent claires, distinctes, complètes, adéquates, et à séparer ces différents caractères. Les espérances que Descartes et Wolff avaient conçues sur l'application des méthodes mathématiques aux sciences philosophiques, les indica-

(1) *Fundamenta philos. speculativæ*; Tubingue, 1769, in-8.— *Institutiones philos. theoreticæ*, *ibid.*, 1772.—*Elementa philos. contemplativæ*, Stuttgard, 1778 : c'est le précédent ouvrage amélioré.

tions données par Leibniz sur la possibilité de la création d'une caractéristique universelle, portèrent aussi les esprits des philosophes allemands, avec une grande ardeur, à l'étude des fonctions que les signes remplissent ou peuvent remplir dans les déductions rationnelles et à celle des fondements et des applications de la connaissance symbolique.

Nous venons de voir avec quel zèle fut également cultivée la théorie philosophique des probabilités par Rüdiger, Reusch, Daries, Müller; nous eussions pu citer encore d'autres travaux dirigés vers le même but, tels que ceux d'Hoffmann, de Kahle, d'Ahlwardt, etc.; ceux qui embrassaient la théorie mathématique du même sujet, tels que ceux de Bernouilli, d'Euler, etc.; ceux enfin qui traitaient l'histoire de cet art, tels que ceux de Thorschmidt (Urban-Gottlob) (1). Nous nous bornons à les indiquer ici, en désirant que ces utiles recherches soient un jour comparées, mises en ordre et en valeur. Mais nous devons remarquer qu'elles furent un fruit particulier à l'école de Leibniz et de Wolff.

La science du droit naturel fut spécialement redevable aux enseignements de Wolff du rapide développement qu'à la même époque elle prit en Allemagne, et de l'étroite alliance qu'elle con-

(1) *Historia probabilitatis antiquissima*, 1749.

tracta avec la philosophie. Ce fut à l'école de Wolff que se formèrent Glafey, Vattel, Heineccius. Ce fut d'après son exemple que Daries, Crusius, Gottsched, et tant d'autres, introduisirent les lumières de la philosophie dans les sciences sociales. Mais bientôt ces applications reçurent une nouvelle étendue et prirent un nouveau caractère.

Vers le milieu du XVIII[e] siècle, la connaissance et le goût de la littérature de l'Angleterre et de la France commencèrent à se répandre en Allemagne. Le génie allemand aspira à posséder aussi une littérature nationale, et bientôt eut la gloire d'y réussir et de l'élever par des chefs-d'œuvre au rang de ses rivales. Dès-lors, la philosophie sentit le besoin de se dépouiller des formes austères, mais arides, trop souvent pédantesques, dont elle s'était jusqu'alors revêtue, et de s'accommoder à la nouvelle disposition des esprits. Dans l'étude des ouvrages philosophiques anglais, on commença à apprécier ce bon sens pratique qui aime à s'appuyer sur les faits, qui veut rencontrer l'assentiment général, qui demande des applications usuelles. L'éclat que répandait la littérature française exerçait surtout en Allemagne de grandes séductions. Frédéric s'était passionné exclusivement pour elle. Les cours et la société avaient leurs regards continuellement tournés vers la France. La gravité et la simplicité des mœurs allemandes pré-

serva heureusement l'Allemagne, dans ce contact, de la contagion du bel-esprit et de la frivolité, comme des écarts de l'immoralité systématique; mais ce commerce contribua beaucoup aux progrès du bon goût, fit comprendre aux philosophes allemands qu'il y avait pour eux, hors de leurs écoles, un public capable et digne, plus que nulle part peut-être, de les entendre, et les engagea à rechercher son suffrage. De là, trois résultats principaux se manifestèrent: les vues des philosophes allemands se dirigèrent vers la psychologie expérimentale, et l'enrichirent à l'envi d'observations; les sciences philosophiques furent appelées à servir, le plus prochainement et le plus généralement possible, les intérêts de l'humanité; enfin la philosophie fut appelée à gouverner par son empire, à éclairer de son flambeau la théorie du langage, la littérature et les beaux-arts: noble et utile élan qui conserva un caractère éminemment moral, que nous voudrions peindre avec fidélité, et dont nous voudrions offrir l'exemple aux autres pays et aux autres siècles.

Baumgarten fut, en Allemagne, le créateur de cette nouvelle application de la philosophie à la théorie des beaux-arts, à laquelle il donna le nom d'*esthétique*. Formé à l'école de Leibniz et de Wolff, il ne s'est que trop conformé, dans sa Métaphysique, à la méthode du second. Cependant, considérée sous le rapport classique, la

forme de cet écrit offre le mérite de la concision et de la clarté. Baumgarten se montra plus prononcé encore que Wolff dans l'adoption et la défense des hypothèses de Leibniz, et spécialement de l'optimisme et de l'harmonie préétablie, en présentant cette dernière sous un nouvel aspect (1). Sa psychologie, plus rationnelle qu'expérimentale, est une suite de définitions et d'axiomes où certaines lois des facultés intellectuelles sont exprimées cependant avec justesse et précision. Il donna un nouveau développement au principe de la raison suffisante (2). C'est sur les bases de cette philosophie et sur l'étude des facultés de l'âme, qu'il essaya d'établir la nouvelle théorie du goût. Il donna le nom d'esthétique à la science de connaître et de présenter sous la forme sensible (3). Le beau, à ses yeux, est dans la perfection du phénomène, c'est-à-dire de ce qui peut être observé par le goût (4); mais celui-ci consiste à son tour dans l'unité de la pensée, l'ordre et la bonne disposition qui y président, et dans l'harmonie du rapport de la pensée et des objets. On pourrait résumer cette théorie et la caractériser en définissant le beau: la perfection intellec-

(1) *Metaphysica*, Halle, 1743, pars II, c. 3, sect. 1, § 436 et suiv.

(2) *Ibid.*, pars I, c. 2, sect. 5, § 166 et suiv.

(3) *Ibid.*, pars III, c. 1, sect. 2, § 553.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 662.

tuelle rendue sensible. Baumgarten entreprit de déterminer les conditions desquelles dépend la perfection du goût chez les divers individus; il commença aussi quelques applications pratiques de sa doctrine.

Cette théorie, sans doute, n'était encore qu'une ébauche imparfaite; mais elle appelait les penseurs à un ordre de méditations plein de charmes, et que les circonstances étaient propres à seconder. Meyer, le premier, s'élança sur les traces de Baumgarten, devint son commentateur, et chercha à populariser ses maximes (1). Meyer aussi appartenait à l'école de Leibniz et de Wolff; il la servit en donnant plusieurs éclaircissements sur la philosophie qui y était professée. Il tenta cependant aussi quelques recherches qui lui furent propres, spécialement sur l'immatérialité de l'âme et l'état qui l'attend après la mort. Il essaya d'éveiller chez ses compatriotes le sentiment et le goût du beau, traita de l'art poétique, et rendit hommage au génie de Klopstock. Son style, quoique empreint de sécheresse, était pur, et contribua à perfectionner la langue philosophique.

La théorie des beaux-arts reçut bientôt après de Sulzer des perfectionnements remarqua-

---

(1) *Anfangs Gründe der schœnen Wissenschaften*, Halle, 1748; 2e édition, 1754.

bles et des développements très étendus. L'ouvrage qu'il lui a consacré est un vrai monument; long-temps il a été classique en Allemagne et il méritait de l'être. Digne interprète de la philosophie dans son application aux beaux-arts, il rappelle constamment ceux-ci à leur plus noble destination, comme il assigne au beau une origine aussi élevée que pure.

Lessing, dont les écrits, en contribuant puissamment au rapide essor de la littérature allemande, concoururent ainsi à préparer à la philosophie un instrument dont elle ne tarda pas à s'emparer pour entrer en commerce avec la société et l'opinion publique, Lessing traita aussi de la théorie du beau dans son *Laocoon;* mais il joignit surtout aux préceptes l'exemple d'un goût sûr et exercé. Dans son roman moral qui porte pour titre *le sage Nathan,* il paraît s'être proposé de justifier les voies de la Providence et d'offrir un antidote au *Candide* de Voltaire. Zélé défenseur de la liberté de penser dans les autres, il en usait lui-même avec une franchise entière. C'est dans cet esprit d'indépendance et de sincérité qu'il étudia les vérités de la théologie naturelle. Il voulut expliquer Spinoza et le justifier en l'expliquant (1); il subit à son tour l'accusation de panthéisme, mais on reconnut aussi qu'il avait

(1) *Ueber Lehre der Spinoza.*

conçu le panthéisme sous le point de vue qui pourrait le mieux se concilier avec les intérêts de la religion et de la morale (1). Lessing contribua également, par la tendance générale de ses écrits, à préparer la seconde alliance de la philosophie, cette noble alliance qu'il a étroitement associée aux intérêts généraux de la société. Il fut un véritable ami des hommes; en lui respire ce nouveau génie qui va, en Allemagne, animer les travaux des penseurs, et dont l'école suisse donnait déjà un si heureux exemple.

Ami de Lessing, uni à Lessing par une étroite communauté de sentiments et de travaux, Mendelsohn fit entendre la voix de la philosophie au nouvel auditoire dans le langage nouveau, et fut appelé, par quelques-uns, le Platon de l'Allemagne. Ce fut par lui que la philosophie allemande s'empara de la littérature; il cultiva à la fois l'une et l'autre avec un succès égal, mais il mit la seconde sous l'empire de la première. La vérité se montra, dans ses écrits, ornée d'élégance et de clarté, avec cet intérêt qui captive, cette droiture et cette réserve qui excitent la confiance. La métaphysique cessa de paraître une science aride et stérile; elle s'anima entre ses mains, et, se dirigeant sur les sujets les plus relevés, elle sut cependant se rendre accessible.

(1) Mendelsohn *Morgenstunden*, part. II, § 15.

Mendelsohn remporta, en 1763, le prix poposé par l'académie de Berlin sur l'évidence dans les sciences métaphysiques. Pour résoudre cet important problème, il compara ces sciences aux sciences mathématiques, examina la différence qui les distingue, l'affinité qui existe entre elles; l'une et l'autre s'expliquèrent à la fois pour lui, en considérant que les premières traitent des qualités, les secondes des quantités (1). Or, les qualités se prêtent, comme les quantités, à des combinaisons purement rationnelles, susceptibles d'une égale certitude, quoiqu'elles ne soient pas aussi facilement compréhensibles, ou que la conviction y soit plus difficile à obtenir. Mais on demande au métaphysicien un effort dont le géomètre est dispensé; on lui demande de passer de la région des idées à celle de la réalité. Mendelsohn suppose que la philosophie n'a que deux moyens pour exécuter ce passage: l'argument *je pense, donc je suis*, et celui qui conclut de la possibilité de l'être nécessaire à son existence (2). C'est à l'aide du principe de la raison suffisante qu'il opère, en dernière analyse, ce difficile passage; car c'est à l'aide de ce principe qu'il justifie la légitimité de cette manière de raisonner; mais il rattache à son tour ce grand principe de la raison suffisante, qu'il appelle le lien de toutes

(1) *Abhandlung ueber die Evidenz, etc.*, Berlin, 1764, in-4, p. 21.
(2) *Ibid.*, p. 35, 39, 42.

les vérités sensibles, à celui de la contradiction (1). Il explique ainsi Descartes par Leibniz. Il applique les mêmes considérations à la théologie naturelle ; les vérités de cet ordre si important et si relevé lui semblent donc jouir de la même solidité, quoiqu'elles exigent aussi de la part de la raison humaine une étude très approfondie, parce qu'elles ne se découvrent pas d'elles-mêmes avec cette simplicité qui forme le privilége de la géométrie (2). Le système entier des vérités s'offre, aux yeux de Mendelsohn, comme une vaste et sublime harmonie dans laquelle tout est uni, dans laquelle il n'existe point de lacune, qui est complète, infinie dans l'entendement divin, et dont notre intelligence bornée saisit quelques accords (3).

Mendelsohn nous apprend que les discours auxquels il a donné le nom d'*Heures du matin* (4), sont le résumé des entretiens qu'il avait chaque jour avec son fils et deux autres jeunes gens sur les vérités de la religion naturelle. Les questions les plus ardues de la métaphysique ont rarement été, n'ont jamais été peut-être, réduites à une telle simplicité, présentées sous une forme plus

---

(1) *Abhandlung ueber die Evidenz*, p. 29.

(2) *Ibid.*, p. 33.

(3) *Ibid.*, p. 43.

(4) *Morgenstunden*, 2e édition, Berlin, 1786, in-8.

familière et plus accessible. Il y détermine d'abord les caractères de la vérité, et ses trois principales branches : les vérités rationnelles, fondées sur le principe de la contradiction; les vérités réelles, fondées en partie sur la conscience intime, en tant qu'elle nous atteste la réalité de notre propre pensée et du sujet pensant, en partie sur l'accord des sens, qui témoignent de la réalité des choses extérieures; enfin les vérités mixtes, qui résultent de l'application des premières aux secondes (1). Mais il est encore un fondement essentiel de nos connaissances, celui sur lequel reposent les inductions que nous formons sur la succession et la dépendance des événements, sur la corrélation des effets et des causes: Mendelsohn a considéré cet important sujet d'une manière neuve. Après avoir distingué dans les conclusions qui peuvent avoir pour objet la connexion des événements, celles qui sont uniquement le résultat mécanique des habitudes de l'association des idées, genre de conclusion qui est commun à l'homme et au reste des animaux, et celles que la raison a pu former par un motif réfléchi et légitime, il fait dériver celles-ci des principes sur lesquels se fonde le calcul des probabilités.

« Si nous avons expérimenté une seule fois,

---

(1) *Morgenstunden*, c. 1.

» dit-il (1), que deux faits A et B se suivent immé-
» diatement, il se présente pour nous trois suppo-
» sitions : ou que A ait son fondement en B; ou
» que A et B aient leur fondement commun dans
» une troisième cause C; ou que chacun d'eux
» dépende d'une cause isolée ou indépendante.
» Dans les deux premiers cas, ils devront repa-
» raître toujours à la suite l'un de l'autre; dans
» le troisième, on ne peut déduire leur *consécution*
» de leurs propriétés; leur rencontre sera l'effet du
» hasard; ils pourront se trouver aussi bien sépa-
» rés, éloignés, que réunis.

» Leur rencontre, dans ce troisième cas, devien-
» dra donc invraisemblable ; elle le deviendra d'au-
» tant plus, que leur reproduction s'est plus souvent
» répétée.

» Donc, s'ils se reproduisent de nouveau, si, en
» se reproduisant, ils paraissent constamment ré-
» unis, il devient vraisemblable que cette réunion
» a son principe dans l'une des deux premières
» hypothèses.

» Plus la répétition aura été fréquente, la ren-
» contre des deux faits étant constante, plus cette
» vraisemblance augmentera. Elle ira croissant
» ainsi jusqu'à l'infini.

» Mais la même vraisemblance qui autorise à
» penser que A a son fondement dans B, ou que

---

(1) *Morgenstunden*, c. 2 et 3.

» A et B dépendent d'une cause commune, autorise
» à croire aussi qu'à l'avenir ils reparaîtront à la
» suite l'un de l'autre. »

» Nous croyons donc à l'effet qu'un aliment va
» produire sur la restauration de nos forces, par
» cette raison que, si cet effet n'était pas lié à cet
» aliment, il eût été invraisemblable qu'il se fût
» répété si constamment; et tel est le lien qui
» unit l'expérience future à l'expérience passée.
» Celle-ci nous fournit la probabilité d'une con-
» nexion secrète entre les phénomènes; l'expé-
» rience future en est l'application. »

Dans son traité sur la vraisemblance, Mendelsohn développe ce raisonnement avec une admirable clarté; il en donne plusieurs exemples; il montre que la répétition des phénomènes réunis ne nous fournit aucune donnée pour prononcer entre les deux premières hypothèses, pour décider si cette réunion est un effet de l'influence directe de B sur A, ou de l'intervention d'une cause commune. Il en conclut très justement que les discussions élevées sur ces hypothèses entre les partisans de *l'influence physique,* ceux des *causes occasionnelles* et ceux de *l'harmonie préétablie,* ne peuvent porter aucune atteinte au principe général sur lequel repose l'enchaînement de l'expérience. Ainsi se trouvent prévenues ou réfutées les argumentations de Hume, puisque la seule succession des phénomènes nous autorise à reconnaître une véritable dépendance entre la cause et l'effet,

sans qu'il soit nécessaire que notre esprit pénètre directement dans la nature de l'action que l'une exerce sur l'autre.

Dans la suite de ses entretiens, Mendelsohn met en présence le matérialiste, l'idéaliste, l'épicurien et le spinoziste; il se place entre ces systèmes contraires, pour établir la distinction des deux substances et pour fonder l'existence de l'intelligence créatrice : « Le principe suffisant de tout ce qui est contingent ne peut être que dans le nécessaire : » telle est la base de sa démonstration (1).

Le *Phœdon* de Mendelsohn a été conçu sur le modèle de celui de Platon, mais il a une grande supériorité logique sur celui-ci. L'immortalité de l'âme est, pour Mendelsohn, une conséquence de sa simplicité, comme sa simplicité résulte de l'unité qu'elle imprime à l'ensemble de ses perceptions et de ses modes. « Ce qui est simple n'a en soi aucun principe de destruction, et ne peut être anéanti que par une cause extérieure. Or, il répugne à l'idée que nous avons de la bonté et de la sagesse du Créateur, qu'il veuille anéantir son plus bel ouvrage. »

La nouvelle école allemande a reproché à Mendelsohn d'avoir manqué d'étendue dans l'esprit; mais les vrais philosophes lui conserveront une

---

(1) *Morgenstunden*, c. 12.

juste reconnaissance pour le soin qu'il a mis à répandre un nouveau jour sur les vérités les plus précieuses à l'humanité.

Mendelsohn est, en général, attaché à l'école de Leibniz et de Wolff; il rend aussi à Locke un sincère hommage. C'est avec l'accent de la plus vive reconnaissance qu'il rend grâce à ces guides fidèles qui l'ont conduit dans la route de la vraie science et de la vérité. « Il leur a élevé un monu» ment immortel au fond de son cœur (1). » Quelquefois il paraîtrait avoir aussi pris Condillac pour guide, comme lorsqu'il recommande et définit les procédés de l'analyse. Ses Dialogues sont tout ensemble un développement et une justification des principaux points de la doctrine de Leibniz. Il a considéré le système de Spinoza comme une sorte d'intermédiaire entre celui de Descartes et celui de Leibniz, mais comme une tentative malheureuse pour passer de l'un à l'autre; Spinoza est donc, à ses yeux, une sorte de victime immolée aux progrès de la philosophie. La discussion qui s'est élevée entre Mendelsohn et Jacobi a concouru à éclairer les questions relatives à l'existence et la fécondité des vérités rationnelles, à la réalité des connaissances métaphysiques, et à l'origine des idées. La théorie des vraisemblances lui doit

(1) V. les Lettres de Mendelsohn.

également beaucoup pour la lumière qu'il a portée dans ses principes philosophiques et dans ses applications à la logique. Il a mis un soin particulier à montrer comment les vérités théoriques se convertissent en vérités pratiques. Dans ses Lettres sur les sensations, il a analysé les caractères des impressions agréables ; il les a rattachés à un principe éminemment moral : la vérité, considérée simplement en elle-même, s'est montrée à lui comme la source des plus justes et des plus nobles jouissances. Il s'est complu à exposer cette grande loi de notre être qui nous fait tendre sans cesse à la perfection, comme au besoin essentiel de notre nature morale. « Les beaux-arts, dit-il, » sont une simple occupation pour le virtuose, » une jouissance pour l'amateur, pour le sage une » source d'instruction. Dans ces règles de la beauté, » que crée le génie de l'artiste, qu'analyse le juge » de l'art, sont renfermés les plus importants se- » crets du cœur humain. Toute règle du beau est » une découverte dans la science des facultés de » l'âme, etc. (1). »

La double et grande alliance de la philosophie avec la littérature et avec les intérêts généraux de la société, fut consommée en Allemagne par le beau génie de Herder ; mais Herder fonda aussi

---

(1) *Ueber die Hauptgrundsætze der schœnen Künste und Wissenchaften.*

ou confirma essentiellement en Allemagne deux autres alliances secondaires de la philosophie ; l'une avec l'histoire, l'autre avec la théorie du langage. Digne émule des Leibniz et des Mendelsohn, Herder, en tendant au même but, s'est ouvert une bien plus vaste carrière. L'humanité, tel est le grave, le constant sujet de sa philosophie (1). Elle apparaît toute vivante dans ses méditations; c'est elle qui l'inspire; c'est elle qu'il veut connaître, parce qu'il veut la servir; elle est l'objet de son culte, et de là vient que la philosophie de Herder est pleine d'âme, qu'elle persuade, qu'elle fortifie, encourage, en même temps qu'elle charme et qu'elle éclaire. « Une seule et » même humanité, dit-il, se montre sous des ap- » parences diverses dans toutes ces choses que » quelques nations de la terre ont perfectionnées; » suivre les traces de cette humanité et en déter- » miner les lois, tel est le but de cette *vraie philo-* » *sophie de l'homme* que le sage a appelée du ciel, » et qui s'applique d'elle-même dans le commerce » social, dans l'économie politique, dans tous les » arts et dans toutes les sciences (2). » Sur les traces d'Iselin, il a donc étudié l'histoire de l'humanité; il a vengé sa dignité contre l'*Essai des*

(1) *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, 4 vol. in-8. — *Briefe zur Beforderung der Menschheit*, en dix cahiers; Riga, 1793 à 1797.

(2) *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, l. IV, c. 6.

mœurs de Voltaire; il a interrogé ses destinées avec la plus tendre sollicitude; il a saisi avec joie tout ce qui peut relever ses espérances; il a servi avec zèle ses plus chers intérêts; il a porté aux vérités religieuses et morales le tribut d'un esprit droit, d'une âme généreuse et tendre, d'une raison consciencieuse. Il n'a pas agrandi sans doute la sphère des spéculations métaphysiques, il n'a découvert aucun nouveau principe rationnel; mais nul penseur encore n'avait tiré de la mine immense de l'histoire tant et de si précieux matériaux pour la philosophie; nul n'avait mieux étudié les rapports variés de la créature humaine avec la nature entière; nul n'avait éclairé la psychologie par des observations mieux choisies et mieux ordonnées sur les mœurs, le langage, la civilisation, les institutions et la culture intellectuelle des différents peuples. C'est au milieu de toutes les circonstances dont le concours influe sur nos facultés, qu'il en a étudié les lois, observé le développement progressif; c'est dans le système de ces facultés qu'il a aperçu les indices de la haute destination de l'homme, de cet être intelligent, formé pour la liberté, la raison, l'ordre, la morale et la religion (1). Honneur au sage qui a montré dans notre humanité

---

(1) *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, l. IV, c. 1, 3, 4, 6; 7; l. V, c. 4.

un état de préparation et le bouton d'une fleur qui doit éclore, qui a considéré « l'état présent » de l'homme comme le lien qui unit le monde » matériel à celui de l'intelligence (1). »

En même temps que Herder a fondé la psychologie expérimentale sur la base la plus large et lui a assigné le but le plus relevé, il en a décrit aussi les phénomènes avec un admirable talent. Nul peintre n'avait encore revêtu de plus brillantes couleurs les tableaux de la nature intellectuelle; nul n'avait mieux représenté l'intelligence dans l'état de vie et d'activité. C'est que Herder se refuse constamment à ces dissections anatomiques qui isolent les modifications et les facultés devant le regard de l'observateur. Il ne sépare point la fleur de sa tige et de la plante entière; il voit chaque partie dans l'harmonie de l'ensemble. Toutes nos facultés ne forment pour lui qu'un système; il les étudie dans leurs rapports mutuels, dans leurs rapports avec tout ce qui agit sur elles; il voit toujours l'homme dans l'unité essentielle de son être; l'homme lui apparaît toujours doté de tous ses organes, au sein de la nature, au sein de la société, correspondant aux analogies générales de l'univers. Les phénomènes du monde intellectuel se représentent à lui comme un grand drame où res-

(1) *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, l. V, c. 5 et 6.

pire le plus vif intérêt, et qui conserve une haute dignité. Il cache sous des faisceaux de fleurs son immense érudition; une sorte de poésie vient même, grâce à lui, animer et orner la science de la sagesse. Aussi, reconnaît-il de vrais philosophes dans les grands poètes qui ont pénétré les secrets de la nature humaine, comme Homère et Shakespeare, et de vrais poètes dans ces grands philosophes qui, comme Bacon et Leibniz, ont montré même, au sein des spéculations théoriques, toute la puissance de l'imagination (1).

Herder a triomphé au célèbre concours ouvert par l'Académie royale de Berlin sur la question relative à l'origine du langage, en montrant que le langage a une origine humaine et naturelle, qu'il a pu et dû être institué. Il a critiqué les opinions de Condillac et de Rousseau sur ce sujet, et fait voir comment les explications imparfaites de l'un ont pu occasionner et motiver la proposition erronée de l'autre. On a imaginé plusieurs systèmes sur l'origine du langage dans l'espèce humaine; il en est qui ont cru l'apercevoir dans la perfection de l'organe de la parole chez les hommes, dans les accents naturels qui échappent aux passions, dans la faculté d'imitation qui a enseigné à répéter les accents de la

---

(1) *Vom Erkennen und Empfinden, etc.*, Œuvres de Herder, partie philosophique et historique, t. VIII, p. 45.

nature, dans la simple convention arbitraire. Rousseau s'est autorisé de cette dernière hypothèse pour prétendre que le langage a pu être inventé. Herder réfute à la fois tous ces systèmes (1). C'est dans l'âme elle-même qu'il découvre l'origine de ce don admirable accordé à l'homme par la Providence. Il y a un premier langage que l'âme institue pour son propre usage, par lequel elle s'entretient avec elle-même, et qui lui sert ensuite à commercer avec les autres hommes; c'est la réflexion qui le crée et le lui fournit, la réflexion, cette puissance de l'âme qui, dans une foule de sensations, saisit, détache, discerne, retient une circonstance, a la conscience de l'avoir remarquée. Il y a pour l'âme une sorte de signes intérieurs : ce sont des circonstances qu'elle détache des objets, lorsqu'elle les fait servir à les noter, à les représenter, à les rappeler, comme en exprimant pour elle les autres propriétés. Ce signe intérieur, nom caractéristique et propre d'un objet, devient ensuite son signe extérieur ou le nom de transmission. L'homme se créerait un langage et l'emploierait, alors même qu'il n'entrerait jamais dans le sein d'aucune société. Le langage est donc le produit des attributs essentiels à l'humanité, mais des attributs qui ne conviennent qu'à elle seule (2).

---

(1) *Ueber den Ursprung der Sprache*, *ibid.*, t. II, p. 50, 51.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, t. II, p. 46, 63, etc.

Plus tard, Herder apporta quelques modifications à ses idées sur ce sujet. Il reconnut dans le langage un instrument, une condition nécessaire pour éveiller et seconder la conscience intellectuelle, le sentiment que l'intelligence a de ses propres opérations. Ce que sont aux organes de nos sens la lumière et le son, les termes du langage le sont, suivant lui, à la vue et à l'ouïe intérieures de l'âme. L'enfant apprend à parler comme à voir; c'est en formant, développant, enrichissant cette langue intérieure de l'âme, qu'on dirige sa raison, qu'on détermine en lui l'essor de cette vertu divine qui le rend capable de la vérité (1).

Il est à regretter que Herder n'ait pas eu occasion d'étudier avec plus de soin, et n'ait pas su mieux fixer la condition du sourd-muet de naissance. Il eût tiré de cet intéressant sujet des observations qui eussent, à beaucoup d'égards, étendu ou rectifié ses vues; mais il s'était persuadé que le sourd-muet reste exclu des prérogatives de la raison, et il ignorait, soit les ressources que le sourd-muet tire d'un langage de sa propre invention, soit les succès que l'on obtient par le secours de l'écriture et de la lecture pour son éducation intellectuelle.

« C'est dénaturer entièrement, dit Herder, les

(1) *Vom Erkennen und Empfinden*, *ibid.*, t. VIII, p. 47.

» facultés de connaître et de sentir, que de les » considérer séparées l'une de l'autre : la pre- » mière ne produirait plus qu'une fausse et im- » parfaite connaissance ; la seconde ne saurait » former des désirs, arrêter des déterminations ; » ou plutôt, ces deux facultés ne sont qu'une » même énergie de l'âme (1). » Cette harmonie et cette union lui expliquent le sentiment moral ; la vraie connaissance est dans l'amour, dans la sympathie humaine. L'amour noble est aussi la plus noble lumière. La personnalité est pour nous, non le but, mais un moyen (2). De même aussi, toutes les facultés intellectuelles se réduisent, pour Herder, à l'aperception et à la conscience que l'âme a de son propre sentiment et de sa propre activité (3). L'homme ne peut connaître que ce qu'il a commencé par sentir ; son instruction primitive lui est donnée, elle lui vient du dehors ; le souvenir de cette éducation intellectuelle dans laquelle l'homme a été le disciple de la nature extérieure, ne suffit-elle pas pour prévenir les rêves et les subtilités de l'idéalisme (4) ? Herder n'a point étudié, dans les opérations de notre esprit, les lois et les procédés logiques ; mais, fidèle à l'esprit général de sa phi-

(1) *Vom Erkennen und Empfinden, ibid.*, t. VIII, p. 50, 51.
(2) *Ibid., ibid.*, p. 52, 53.
(3) *Ibid., ibid.*, p. 44.
(4) *Ibid., ibid.*, p. 49.

losophie, il a examiné comment les facultés de l'intelligence et de la volonté agissent l'une sur l'autre, et influent ensemble sur le caractère et le génie des individus et des nations (1).

Herder, comme nous l'avons vu, fut, avec Lessing, un des premiers qui entreprirent de justifier Spinoza contre les graves accusations dont on l'avait accablé (2). « Les plus ardents ennemis de » Spinoza, dit-il, furent précisément ses proches, » c'est-à-dire, les cartésiens; car il n'a fait que dé- » duire du cartésianisme les conséquences les plus » rigoureuses; mais les cartésiens ont voulu re- » pousser à tout prix les préventions que cette con- » sanguinité eût fait naître contre eux (3). Cepen- » dant est-il rien de plus injuste que d'avoir rangé » au nombre des athées celui dont le tort fut d'a- » voir exagéré le théisme? Spinoza fut mal com- » pris; une équivoque sur la valeur du mot *sub- » stance* a causé toute cette confusion; Spinoza a » refusé le titre de substance à ce qui existe par soi- » même, à ce qui renferme ainsi en soi-même » la cause de son existence (4). » Herder a essayé de suivre Spinoza dans les profondeurs de la métaphysique la plus transcendante. Il est curieux de voir un philosophe plein d'âme et d'imagina-

(1) *Vom Erkennen und Empfinden*, *ibid.*, p. 58 et suiv.

(2) *Gespräche über Spinosa's systeme*, *ibid.*, t. III, p. 101.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 108 à 111.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, p. 140, 142.

tion, traduire dans une langue élégante, poétique, les formules abstraites du philosophe géomètre. Les idées du premier, si rigides et si absolues, se tempèrent en s'expliquant dans les commentaires du second. Du reste, Herder devait avoir naturellement peu de goût pour les spéculations arides et les oiseuses subtilités. Il se prononça, comme on sait, avec force contre la nouvelle école kantienne, dont la direction était diamétralement opposée à la sienne, et il fut à son tour sévèrement jugé par elle. Nous aurons occasion de le rencontrer par la suite dans le nombre de ceux qui luttèrent contre elle.

Herder appliqua aussi la philosophie à la théorie du beau dans les arts; il remporta successivement deux autres prix à l'Académie de Berlin, relativement à l'influence qu'exerce sur le progrès des sciences l'étude des belles-lettres et des beaux-arts, et aux effets que la poésie a produits sur les mœurs des peuples.

L'amour des hommes inspira les méditations et les entreprises de Bazedow; mais son imagination vive et mobile ne lui permit pas de fixer et de déterminer ses idées avec assez de rigueur, et l'entraîna quelquefois au-delà du but. Il demanda tout ensemble à la philosophie de se résoudre en vérités utiles au bonheur des hommes, et de se présenter à tous les hommes sous une forme populaire. Il réduisit en deux branches l'anthropologie et la théologie; il rejeta tous les systèmes

spéculatifs qui répugnent au sens commun, tels que l'idéalisme, la monadologie, l'harmonie préétablie. L'assentiment individuel, à ses yeux, constitua le mérite de la vérité, mais en tant qu'il est conforme au bonheur de chacun. Il accorda à la croyance, dans l'ordre des vérités scientifiques, une importance et une étendue beaucoup plus grandes qu'elle n'en obtient ordinairement des philosophes; en même temps il la considéra comme un devoir, en tant que son objet se lie avec le bonheur de l'humanité, et il fit de ce devoir de la croyance ainsi conçue, un des principes fondamentaux de sa philosophie. Il convertissait ainsi en principe logique l'un des penchants naturels de l'esprit humain, celui qui porte à croire ce qui est en soi désirable; il transportait dans la philosophie l'une des maximes des théologiens qui font un devoir positif de la foi; il préludait à la raison pratique de Kant, mais il renversait évidemment l'ordre des idées. L'analogie s'offrit à lui comme le guide ordinaire de l'esprit humain; il lui subordonna le principe de la raison suffisante; il lui rapporta l'enchaînement régulier des effets et des causes; il la fit servir de fondement à la théorie des probabilités (1). Il condamna avec force l'emploi des méthodes mathématiques en philosophie, et signala entre les matières de ces

(1) *Philaléthie*, t. II, § 142.

deux ordres de connaissances deux distinctions essentielles : l'une, que dans le calcul les termes ne sont susceptibles que d'une seule acception toujours rigoureuse ; l'autre, qu'il ne peut faire aucun emploi de l'analogie (1). La preuve de l'existence de Dieu, déduite de la subordination des causes et de l'ordre de l'univers, lui fut redevable d'une exposition judicieuse et familière. Emule de Locke et de Rousseau, Basedow entreprit de réformer en Allemagne le système entier de l'éducation, et de le rappeler au vœu de la nature. Il conçut ce système dans les vues les plus libérales, et eut le mérite de considérer l'éducation comme une culture des facultés, de s'appliquer à seconder leur développement spontané, de reconnaître l'inconvénient des règles trop générales et trop absolues, de rechercher ce qu'exige la variété des dispositions individuelles. Il ne se borna point à proposer des plans, il se dévoua lui-même avec zèle à réaliser ses vues dans le célèbre institut de Dessau. Mais, moins heureux dans l'exécution, il fournit à ses nombreux et ardents adversaires l'occasion ou le prétexte de répandre quelque défaveur sur ses idées, et l'enthousiasme général qu'il avait d'abord excité fit place, plus tard, comme il arrive trop souvent, à une injuste indifférence. Le pédantisme, qu'il avait si vive-

(1) *Philaléthie*, t. II, § 178.

ment irrité, ne manqua pas de se prévaloir de ce qui avait manqué au succès de cet essai, pour accréditer de nouveau l'autorité de ses routines.

La philosophie de Leibniz, déjà sur son déclin, trouva encore deux apologistes dans Eberhard et Plattner. Eberhard consacra son beau talent à la remettre en faveur, en réconciliant avec elle l'esprit de son siècle. Dans cette vue, il ne se borna pas à vouloir la justifier par des preuves nouvelles, il la revêtit de formes aimables, il essaya de la rendre populaire. Il entoura ses doctrines spéculatives des trésors d'une érudition choisie, et des faits recueillis dans le domaine de l'expérience. Il traita à la fois l'histoire de la religion, celle de la philosophie, et l'histoire naturelle de l'esprit humain. Il suivit, à beaucoup d'égards, une voie analogue à celle de Herder; observateur plus pénétrant, penseur plus profond, écrivain non moins distingué, il offrit, avec Herder, à l'Allemagne, le modèle d'une philosophie pleine d'élégance et de charme. Toutefois, comme Herder, il étudia les rapports mutuels des facultés de connaître et de sentir, l'influence qu'elles exercent l'une sur l'autre; comme Herder, il les fit dériver toutes deux d'un seul et unique foyer d'énergie, qui est dans l'âme cette force fondamentale appelée par Leibniz une force représentative. De la simplicité propre à cette force, il déduisit celle du principe pensant qui en est doté. « La sensation et » la pensée sont les deux modifications de cette

» force. L'âme est passive lorsqu'elle sent, active » lorsqu'elle pense ; l'unité préside à la pensée ; la » variété se déploie dans le sentiment. La pensée » se représente la variété comme une réunion » d'attributs ; la sensation se la peint comme une » succession ou une juxtaposition de parties. » La sensation et la pensée s'exercent à la fois sur » la représentation des objets. Cette image que » la sensation nous procure est une apparence qui » a sa raison suffisante en partie dans les propriétés » de l'objet, en partie dans les limites elles-mêmes » du sujet sentant ; car cette image varie suivant » que l'esprit saisit une portion plus ou moins » étendue des propriétés qui appartiennent à cet » objet. Le passage de la sensation à la pensée, et » réciproquement, s'opère par la loi de l'association » des idées. La sensation est intuitive, la pensée » synthétique. » Eberhard tire de ces considérations psychologiques des conseils utiles pour la pratique de la méditation. L'Académie de Berlin couronna, en 1776, sa dissertation sur ce sujet. La théorie des belles-lettres et des beaux-arts fut aussi traitée par Eberhard avec autant de sagacité que de goût, et devint, grâce à lui, familière au public allemand. Il approvisionna la philosophie de plusieurs recueils de documents précieux pour la comparaison des doctrines.

Les systèmes irréligieux et destructifs de la morale, qui s'étaient successivement répandus en Angleterre et en France, ne trouvèrent aucun or-

gane en Allemagne et n'y obtinrent point d'adhérents.

La liberté de penser et l'indépendance des investigations n'y conduisirent point au scepticisme dans ces graves matières. Leur unique résultat fut de donner naissance à une nouvelle philosophie religieuse qui se flatta de ramener le christianisme à sa pureté primitive, en le dégageant de quelques-uns de ses dogmes et le considérant comme une grande époque de rénovation morale dans l'histoire du genre humain, plus encore que comme une révélation proprement dite. Par son Apologie de Socrate, par son Amyntor et quelques autres de ses écrits, Eberhard fut l'un des principaux auteurs de cette révolution qu'éprouva la théologie en Allemagne, et peut-être cette révolution, à son tour, contribua puissamment à préserver l'Allemagne de l'invasion des doctrines irréligieuses, en offrant aux esprits qui n'étaient plus satisfaits des dogmes établis, un ordre d'opinions conforme aux nouveaux besoins de leur raison, et qui la délivrait d'un grand nombre de difficultés en leur conservant les vérités fondamentales.

Plattner réclame de nous une attention particulière comme l'un des derniers philosophes, comme l'un des philosophes les plus éminents sortis de la grande école de Leibniz, comme servant à nous faire connaître à quels résultats est venue se terminer cette doctrine élaborée par un

observateur persévérant, par un penseur profond et méthodique. Plattner se plaça dans le point de vue de Leibniz, se pénétra de son esprit, adopta ses principes fondamentaux, mais abandonna la plupart de ses hypothèses et se créa un système qui lui fut presque entièrement propre.

Ce système est une sorte d'intermédiaire entre celui de Leibniz et celui de Kant, et sert à marquer les rapports de ces deux derniers entre eux, comme leurs contrastes. Plattner combattit le mysticisme exalté de Crusius; sans refuser toute utilité aux théories spéculatives, il fit consister le mérite essentiel de la philosophie à se conformer aux leçons de l'expérience, à l'autorité du sens commun et à l'intérêt de la moralité. Peu de philosophes ont apporté à la psychologie un tribut de recherches aussi abondantes et aussi précieuses. Il les a enrichies de nombreuses observations physiologiques. Imitant par quelques dispositions de sa méthode la marche des géomètres, il a cependant aussi, par son exactitude scrupuleuse à décrire les phénomènes, imité celle des naturalistes. Ses ouvrages sont un modèle d'ordre, de concision et de clarté; en tant qu'ils composent un tableau historique des facultés et des opérations de l'âme, ils mériteraient de devenir classiques. Les seules notes qui les accompagnent et qui renferment une suite de rapprochements substantiels entre les opi-

nions des philosophes de tous les âges, donnent à ces ouvrages un prix éminent.

« Quel est ce monde au milieu duquel l'homme » est placé? Quels sont les rapports de l'homme » avec lui? Telle est la question que l'homme » s'adresse lorsque, pour la première fois, sa rai- » son s'éveille, et qu'en jetant ses regards sur l'u- » nivers, il les replie aussi sur lui-même; telle » est la question que la philosophie est appelée » à résoudre. Or, avant tout, il faut se rendre » compte des moyens dont on peut disposer pour » y atteindre; tel est le but de la logique (1). » Plattner l'a fondée avec raison sur la psychologie : « La logique, dit-il, est une histoire pragmati- » que ou critique de la faculté de connaître, ac- » cordée à l'homme (2). »

Le phénomène intellectuel qui, aux yeux de Plattner, comme aux yeux de toute l'école leibnizienne, joue le rôle le plus essentiel, et auquel se rapportent tous les autres, est celui qu'ils appellent la *représentation* (*Vorstellung*), en considérant l'âme humaine comme essentiellement douée d'une force représentative (A). « Les représenta- » tions sont la matière de toutes les opérations de l'âme (3). » Aussi, Plattner n'a-t-il rien négligé pour répandre sur ce phénomène tout le jour

(1) Plattner, *Aphorismen*, § 1, 7; Leipzig, 1793.
(2) *Ibid*, § 21, 22, 23.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 28.

possible. Avec Leibniz, il admet dans l'âme une classe entière de représentations dont elle n'a pas la conscience, et il a essayé d'en démontrer l'existence en répondant aux objections qui se sont élevées contre cette hypothèse (1). « Ces représen-» tations sont reçues par l'âme d'une manière pas-» sive; elles sont le produit des sens ou de l'ima-» gination. Celles qui émanent de l'âme elle-» même et dont elle a la conscience, sont seules » des représentations pleines et entières; elles » naissent lorsque ce qui avait été représenté sans » être accompagné de conscience est rangé sous » une notion, et rapporté en partie à un objet, » en partie à l'âme comme sujet. Pour constituer » la connaissance, il faut une représentation en-» tière; connaître suppose la présence d'une » notion de genre ou d'espèce; connaître, c'est » savoir que ce qui est représenté est quelque » chose, et par conséquent qu'il appartient à un » genre ou à une espèce au moyen de ses attri-» buts (2). »

Plattner conçoit le phénomène de la sensation et celui du sentiment (*Empfindung*), comme appartenant à un ordre distinct de représentation. « Celle-là est la conscience que l'âme a de son » propre état; celui-ci, de l'état d'un objet entière-» ment différent d'elle-même. Celle-là comprend

(1) Plattner, *Aphorismen*, § 29, 30, 113 et suiv.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 110 et suiv.

» un rapport avec un penchant; elle est agréable ou » désagréable : celui-ci comprend un rapport avec » une idée; il est indifférent (1). La sensation se lie » à un besoin et à un effort pour le satisfaire. Il » y a des sensations, comme des besoins, de trois » genres : spirituel, animal et humain (2). » Plattner a essayé d'en dresser une nomenclature assez développée; mais la distinction introduite entre la première classe et la troisième y paraît quelquefois trop arbitraire.

« Il y a dans l'âme une double faculté de con- » naître, l'une inférieure, l'autre supérieure. La » première embrasse les représentations des sens » et de l'imagination; la seconde consiste dans » le pouvoir d'unir les notions entre elles, d'en » former des jugements et des raisonnements (3).

» Quatre conditions sont nécessaires à la repré- » sentation sensible pour être pleinement ac- » complie : une impression sur l'organe de l'âme; » que l'âme saisisse cette impression et la trans- » forme en une image; qu'elle soit connue, en » étant rapportée à une notion; enfin, la double » conscience de l'objet et du sujet (4). »

Plattner suppose l'existence d'une sorte d'idées matérielles qui correspondent à la première de ces

(1) Plattner, *Aphorismen*, § 38, 40.
(2) *Neue Anthropologie*, § 600 et suiv.
(3) *Aphorismen*, § 34.
(4) *Ibid.*, § 45.

quatre conditions, et qui résulte de l'action de l'objet sensible sur le système nerveux de l'organe de la sensation (1). L'âme, cependant, peut coopérer aussi à sa formation (2). Ces idées matérielles jouent un rôle dans les phénomènes de la mémoire et de l'imagination (3).

« L'image est entièrement distincte de l'im» pression intérieure, laquelle a un caractère » purement mécanique; cependant celle-là est un » effet de celle-ci, et par conséquent de l'objet » lui-même.

» Dans la formation de l'image commence à se » déployer l'activité de l'âme, activité cependant » dépourvue encore de réflexion. Quant au mode » suivant lequel l'âme entre en contact avec » l'impression reçue du dehors, Plattner ne » pense pas qu'il puisse être expliqué; il en écarte » avec raison toute idée d'espace, de mouve» ment. Il rejette aussi toutes les hypothèses mé» taphysiques conçues pour obtenir cette expli» cation, et en particulier celle de l'harmonie » préétablie (4).

» Cette activité de l'âme par laquelle elle s'em» pare de l'impression intérieure et la convertit

---

(1) *Neue Anthropologie*, § 341 et suiv.
(2) *Ibid.*, § 357.
(3) *Ibid.*, § 387, 414.
(4) *Ibid.*, § 81, 88, 91.

» en image, est un effet de l'attention (1). » Plattner en étudie la nature et les lois.

Le phénomène fondamental de la conscience est pour lui l'objet des observations les plus approfondies. Il y aperçoit trois élements : l'objet, l'âme elle-même, en tant que sujet, et la représentation qui est l'intermédiaire, le rapport de l'un à l'autre ; car il suppose constamment que l'âme n'a pas seulement la conscience d'elle-même et de sa pensée, mais aussi celle de l'objet qui lui est étranger. Il suppose que celle-ci peut s'expliquer par la différence ou plutôt le contraste que l'âme remarque entre ce qui est en elle un effet reçu, une modification passive, et ce qui provient de sa propre activité (2). « Le » sentiment du *moi* est la condition nécessaire » de toute représentation (3). L'identité persévé-» rante de ce moi fonde la conscience de l'exi-» stence ; *je suis*, est un élément qui se retrouve » chaque fois que je puis dire : *je pense* (4). Le moi » se sent comme le propriétaire du corps ; il sent » le corps comme sa propriété (5).

» L'association des idées, sur laquelle s'exercent » à la fois la mémoire et l'imagination, est gou-» vernée par trois lois générales : la loi de l'ana-

(1) *Neue Antrhopologie*, § 85, 93.

(2) *Ibid.*, § 122 et suiv.

(3) *Ibid.*, § 126.

(4) *Ibid.*, § 142 et suiv.

(5) *Ibid.*, § 148.

» gie, celle de la simultanéité, celle de l'ordre ou » de la succession (1). Mais l'âme a aussi pour » associer ses idées une puissance dont le foyer » est en elle-même (2). La variété des combinai» sons qui résulte, dans chacun de nous, de l'as» sociation des idées, est l'une des principales » causes de l'extrême variété qui apparaît entre les » esprits (3).

» C'est par la formation des notions générales » que commence à se déployer la faculté supé» rieure de connaître. » En expliquant cette formation par l'abstraction (4), Plattner distingue une sorte d'abstraction sensible (*abstractio impura*), de celle qui donne naissance aux notions proprement dites, et il recourt à l'exemple des sourds-muets de naissance pour établir que cette espèce d'idées générales n'a pas besoin d'être fixée dans l'esprit par un signe (5). « La » notion générale pure, au contraire, est dépouil» lée de tout vestige de sensation ou d'image; » elle ne peut se soutenir dans l'esprit sans l'appui » d'un signe artificiel, c'est-à-dire sans un mot, » quoiqu'elle renferme plus que ce signe lui-mê» me (6).

(1) *Neue Anthropologie*, § 269 et suiv.
(2) *Ibid.*, § 305 et suiv.
(3) *Ibid.*, § 315 et suiv.
(4) *Ibid.*, § 369 et suiv.
(5) *Ibid.*, § 376, 378.
(6) *Ibid.*, § 420.

» Le langage appartient donc aussi à la faculté » supérieure de connaître. » Plattner compare les deux systèmes dont l'un attribue au langage une origine surnaturelle, dont l'autre y voit un ouvrage de l'homme lui-même. Il reconnaît que l'homme possédait dans sa propre nature la puissance d'inventer le langage; il lui paraît probable que le langage a été en effet inventé par les premiers hommes ; il cherche à expliquer par quelle gradation d'opérations ils ont pu y parvenir (1). Il lui échappe cependant ici une méprise et même une contradiction, en alléguant l'exemple des sourds-muets pour prouver que l'homme peut posséder la raison sans jouir du langage (2).

Plattner a établi ou admis entre l'entendement (*Verstand*), et la raison (*Vernunft*), cette distinction qui a acquis une si haute importance dans les écoles récentes de l'Allemagne : « L'entende- » ment est la faculté supérieure de connaître, en » tant qu'elle pense ou conçoit en général, c'est- » à-dire qu'elle connaît les représentations sous » certaines notions; la raison est cette même fa- » culté, en tant qu'elle unit les représentations en » notions, en jugements, en déductions (3). Or, il » y a pour l'entendement des notions élémentaires, » sous lesquelles est conçu tout ce qui peut être

(1) *Neue Anthropologie*, § 473 et suiv.

(2) *Ibid.*, § 475.

(3) *Ibid.*, § 650.

» pensé, et pour la raison, certaines règles fonda-
» mentales qui gouvernent tous les jugements et
» raisonnements (1).

« Les notions élémentaires se rangent d'abord » dans une classe générale, ce qui peut être » conçu, ou l'objet; elles peuvent ensuite se dis- » tribuer sous les dix titres suivants: *la substance*, » *l'accident* (état ou changement), *la propriété* (quan- » tité ou qualité), *le rapport*, *l'unité*, *la pluralité*, *la* » *cause*, *l'effet*, *l'espace*, et *le temps*. » Ce sont autant de formes de nos idées, autant de catégories nouvelles proposées par Plattner (2).

» Or, ces formes, l'esprit ne les reçoit point du » dehors; il les tire de son propre fonds, et les » applique, les imprime aux objets, comme à une » matière. Ce ne sont point des notions innées, en » ce sens qu'elles préexistent réellement en nous- » mêmes; ce qu'il y a d'inné en nous, ce sont nos » facultés, c'est la puissance de produire ces » formes et d'en revêtir les impressions qui nous » parviennent (3). Cependant la présence des » objets extérieurs est l'occasion de ces formes » intellectuelles, qui sont pour l'esprit comme un » mode de concevoir (4). » Plattner pense que ce système ne diffère point au fond de celui de

(1) *Neue Anthropologie*, § 651.
(2) *Ibid.*, § 653.
(3) *Ibid.*, § 661 et suiv.
(4) *Ibid.*, § 669.

Locke (1). On y reconnaît une frappante analogie avec celui de Kant; il en diffère toutefois principalement en ce que Kant n'attribue aux formes de ces notions fondamentales qu'une valeur purement logique, en ce qu'il les sépare entièrement des conditions de l'espace et du temps (2).

« Les règles fondamentales, ou principes uni- » versels, sont les lois de la raison : c'est le possi- » ble pour les idées, le nécessaire pour les juge- » ments et raisonnements (3). » Ces lois sont innées aussi, dans le même sens que les formes de l'entendement, c'est-à-dire qu'elles appartiennent en propre à notre âme. « Car l'expérience » et le commerce des autres hommes ne nous » fournissent que des représentations, et non la » capacité de les unir d'après des rapports d'un » accord logique (4).

» De même qu'il y a une double faculté de con- » naître, il y a aussi une double logique : l'une in- » férieure, l'autre supérieure. La première étudie » et règle la connaissance dans sa sphère la plus » familière, et hors des spéculations métaphy- » siques ; la seconde discute les prétentions et fixe

(1) *Neue Anthropologie*, § 669, note.
(2) *Ibid.*, § 670.
(3) *Ibid.*, § 671.
(4) *Ibid.*, § 680.

» les droits de la raison dans cette région trans-
» cendantale (1). »

La première de ces deux logiques repose essentiellement sur un art trop méconnu, trop négligé, sur le grand art de l'observation. Quoique Plattner n'accorde à cet art qu'un rang très subordonné, il expose cependant les préceptes qui le gouvernent avec un soin et un détail dont il n'y avait pas d'exemple; c'est une logique toute nouvelle, dont l'idée semble empruntée à Bacon (2).

A l'entrée de la logique supérieure se présente un autre art non moins essentiel, celui qui évalue la probabilité ou détermine la vraisemblance.
« La portion la plus considérable et la plus im-
» portante de nos jugements se fonde seulement
» sur la vraisemblance (3). »

« La règle générale de la vraisemblance se
» fonde sur la supposition de l'uniformité et de la
» constance des lois de la nature (4). »

« Il y a une vraisemblance analogique dérivée
» de l'expérience ; il y a une vraisemblance philo-
» sophique dérivée de la théorie (5). »

« Il y a une vraisemblance physique qui em-
» brasse la nature ou l'empire de la réalité; une

(1) *Neue Anthropologie*, § 22, 23.
(2) *Ibid.*, § 157, 168 et suiv.
(3) *Ibid.*, § 594.
(4) *Ibid.*, § 597.
(5) *Ibid.*, § 598.

» vraisemblance *prognostique* qui pénètre dans l'a-
» venir ; une vraisemblance *historique*, et enfin une
» vraisemblance *herméneutique;* cette dernière a
» pour objet l'interprétation (1). »

Basedow a fixé l'attention de Plattner sur le rôle que joue l'analogie dans la pensée humaine, et lui a suggéré les recherches philosophiques qu'il a tentées sur ce sujet (2).

Plattner distingue deux sortes de conviction : celle du sentiment, celle de la raison. La première dérive de la force sensible que les faits ou les idées reçoivent, soit des dispositions propres au sujet, soit des circonstances de l'objet ; la seconde consiste dans l'impossibilité où l'esprit se trouve de concevoir, autrement qu'il ne conçoit, une représentation connexe à une autre plus générale (3).
« La conviction raisonnable des faits résulte de
» l'accord de ces faits, soit avec les circonstances
» admises pour vraies, comme en étant ou le fon-
» dement ou la suite, soit avec l'assertion des té-
» moins dignes de foi, comme leur servant de
» preuve (4). » Il fait bien distinguer la certitude morale de la vraisemblance. La certitude morale est au même degré que la certitude géométrique, car elles ne diffèrent entre elles que par une li-

(1) *Neue Anthropologie*, § 603.
(2) *Ibid.*, § 601.
(3) *Ibid.*, § 626, 631, 635.
(4) *Ibid.*, § 636.

mite insensible. La certitude morale est une probabilité immense dans laquelle la possibilité de l'hypothèse contraire est comme infiniment petite (1). « La crédulité est une sorte d'impuissan» ce de résister à la force de la représentation (2).
» Il y a une crédulité historique et une crédulité
» philosophique, une crédulité du sentiment et
» une crédulité de la raison (3). »

Plattner remarque que c'est à Locke qu'appartient le mérite d'avoir le premier tenté de poser la limite de nos connaissances, et de trouver dans cette fixation la garantie de leur solidité, mérite que les kantiens attribuent au fondateur de leur école (4). Il distingue le scepticisme absolu, effet d'une certaine disposition de l'esprit, et le scepticisme de critique, né des soupçons réfléchis que provoque le dogmatisme sur la légitimité de nos connaissances. « La pensée sur la» quelle ce dernier repose est celle-ci : Toutes les
» conceptions humaines semblent n'être que des
» rapports, et par conséquent on ne peut se con» vaincre de leur vérité objective (5). »

Plattner déclare que le scepticisme, à ses yeux, ne saurait être réfuté, soit parce que, n'affirmant

---

(1) *Neue Anthropologie*, § 646, 647, 648.
(2) *Ibid.*, § 637.
(3) *Ibid.*, § 638, 639.
(4) *Ibid.*, § 693.
(5) *Ibid.*, § 707 à 710.

et ne niant rien, il n'offre aucune prise à la contradiction, soit parce qu'il ne se confie pas même à ces premiers principes de connaissance sur lesquels on devrait s'appuyer pour le combattre, soit parce qu'il ne généralise point son doute lui-même (1). En tant que le scepticisme admet la conviction simplement subjective des *représentations* qui ressortent de la double faculté de connaître, Plattner le juge la seule manière de penser qui soit conséquente à elle-même en philosophie ; il y voit la seule philosophie qui puisse se concilier avec la religion révélée (2). Mais si le scepticisme se refuse à la concession de cette conviction subjective qui est inhérente à la nature même de l'homme, Plattner n'y aperçoit qu'un égarement de l'esprit (3).

« Le monde réel est tout autre que le monde » sensible ; le monde matériel n'est rien pour nous » qu'une apparence régulière coordonnée à notre » expérience : » Telles sont quelques-unes des maximes du scepticisme de critique adopté par Plattner (4). Il est facile de voir que, dans ce système, les *représentations* de l'esprit ne représentent effectivement rien ; que les objets ne sont point réellement distincts du sujet qui conçoit,

---

(1) *Neue Anthropologie*, § 710.
(2) *Ibid.*, § 711.
(3) *Ibid.*, § 712 et suiv.
(4) *Ibid.*, § 718.

malgré l'opposition que la conscience avait paru introduire entre eux. Après avoir commencé par supposer gratuitement la réalité de nos connaissances, Plattner finit par la détruire en théorie.

Cependant il n'avoue point cet idéalisme qui nous paraît résulter nécessairement de son système. L'expérience et la raison, qui sont pour lui les deux sources de nos connaissances, ont, suivant lui, une égale réalité objective. La métaphysique, à laquelle l'expérience ne saurait apporter aucune lumière et dont la raison est le seul guide, se propose ces trois questions principales : Quels sont les fondements sur lesquels reposent nos idées des êtres matériels et spirituels, la connexion que nous supposons entre les causes et les effets, la perfection ou le mal que nous reconnaissons dans l'univers? « Cinq » systèmes, dit-il, ont été imaginés pour résoudre » la première question : le matérialisme, le *dua-* » *lisme,* c'est-à-dire celui qui admet les deux sub- » stances, l'une matérielle, l'autre spirituelle ; le » spinozisme, l'idéalisme, enfin le système de » Leibniz, qui, avec l'idéalisme, refuse à la ma- » tière les qualités premières sous lesquelles nous » la concevons, mais qui en tire une conséquence » diamétralement opposée à l'idéalisme, en ad- » mettant des substances simples comme les élé- » ments réels du monde extérieur (1). Tous ces

(1) *Neue Anthropologie*, § 747 à 765.

» systèmes, ajoute-t-il, ont le tort commun de » prêter une réalité à la notion de substance. » Lui-même ne la conçoit que comme la somme des propriétés : « Dans chaque substance il ne sau- » rait y avoir qu'une seule force fondamentale (1). »

Cette vue, qui explique la puissance par la force, domine la philosophie de Plattner, et mérite une attention particulière par ses rapports avec des doctrines anciennes ou récentes (B).

On doit signaler aussi une vue du même philosophe sur la notion de l'existence. Le premier, peut-être, il a remarqué que l'existence n'est pas un attribut, comme on l'a constamment supposé depuis Aristote; qu'elle est la réalité elle-même (2).

Plattner expose de même, compare, critique à la fois les trois grandes hypothèses imaginées pour expliquer la connexion qui lie les diverses substances dans l'univers. L'*influxus* physique est impossible, en admettant la distinction de la matière et de l'intelligence; tous les autres systèmes métaphysiques le repoussent également. L'hypothèse des causes occasionnelles substitue le miracle à l'action naturelle, et conduit ou au spinozisme ou au mysticisme. L'harmonie préétablie est démentie par le sentiment intérieur et par

(1) *Neue Anthropologie*, § 766, 768, 771, 772 et suiv.
(2) *Ibid.*, § 727 à 735.

l'expérience psychologique; elle recourt à des systèmes surnaturels (1).

La notion de cause se confond, dans le système de Plattner, avec celle de substance; la cause consiste aussi dans la force, mais c'est la force en action. Il conçoit l'activité comme un effort, *nisus*, et la force comme le principe de cet effort. « Tout ce que je découvre, dit-il, dans ma fa- » culté représentative, est le sentiment de ma » force propre dont je me rends témoignage dans » la conscience que j'ai de ma propre activité, » et le sentiment de la résistance que j'éprouve » de la part des objets qui agissent sur moi. » Mais ces deux sentiments renferment-ils réelle- » ment ce qu'ils annoncent? Peut-on le prouver? » Plattner s'adresse cette question. Il estime que la preuve est impossible, que la preuve contraire ne l'est pas moins (2).

La connexion des effets et des causes reçoit, dans la pensée de Plattner, une application légitime dans le domaine de l'expérience, comme dans la région transcendantale. « Dans cette der- » nière région, nous reconnaissons, dit-il, que » tout ce qui survient a une cause, non seulement » en ce sens qu'un phénomène succède à un autre, » mais encore en tant qu'au delà du monde phé-

(1) *Neue Anthropologie*, § 817 à 836.
(2) *Ibid.*, § 837 à 850.

» noménal une force est le principe réel de la » causalité. Nous reconnaissons que toutes les » substances sont unies, non pas seulement en » tant que les apparences phénoménales sont si- » multanées dans l'espace, mais aussi en tant » qu'au-delà du monde phénoménal les forces de » toutes les substances agissent réciproquement » les unes sur les autres (1). » C'est ainsi que le système entier de l'univers se résout définitivement en forces et en actions mutuelles de forces.

Deux autres philosophes de l'Allemagne occupent, avec Plattner, le premier rang parmi ceux qui, à cette époque, ont éclairé par leurs travaux la psychologie expérimentale : ce sont d'Irwing et Tetens.

D'Irwing s'est acquis une juste célébrité par ses *Expériences et recherches sur l'homme*. La méthode de l'observation comparée lui sert constamment de guide. Il occupe une sorte d'intermédiaire entre Locke et Leibniz ; ses vues sont bien plus larges, tout ensemble, et plus profondes que celles du premier ; il est bien plus curieux des faits que le second ; il devine la nature humaine ; il la contemple, la décrit.

C'est par l'analyse des organes des sens et de

---

(1) *Neue Anthropologie*, § 851 à 858.

leurs diverses fonctions, que d'Irwing nous introduit à l'histoire de la formation des idées; il en déduit la théorie des différents ordres de nos sensations (1). A ce tableau de nos facultés simplement passives, il oppose celui de l'activité que l'âme déploie, soit qu'elle emprunte son efficacité des sensations extérieures, soit qu'elle la tire du principe intérieur et des facultés qui lui sont propres (2).

D'Irwing s'est surtout appliqué à mettre en lumière la distinction qui existe entre les deux grandes sources de nos richesses intellectuelles, entre ce que nous avons reçu du dehors et ce que nous avons produit nous-mêmes. « La matière »brute, l'étoffe, si l'on peut dire ainsi, de toutes » nos connaissances, est tout entière dans nos per» ceptions sensibles; mais ces perceptions reçoivent » ensuite, par l'application de nos facultés actives, » une foule d'élaborations successives; cette forme » qu'elles reçoivent, cet emploi qui en est fait, ces » résultats qui en sont déduits, sont soumis aux lois » naturelles de nos facultés (3). » Il faut voir dans l'ouvrage même de d'Irwing comment il explique la transformation successive des sensations en per-

---

(1) *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, Berlin, 1778, 4 vol. in-8°, t. I, part. 1 et 2.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, part. III, t. 2, sect. 3.

(3) *Ibid.*,*ibid.*, t. IV, introd., p. 8.

ceptions (1), des perceptions en conceptions (2), des idées simples en idées complexes (3), des idées sensibles en notions abstraites (4) ; comment il développe les fonctions que remplissent, dans ce travail, soit le langage, soit les diverses facultés de l'entendement. Ces différentes expositions sont riches de détails. Sa dissertation sur les idées simples est particulièrement importante. Il les divise en deux classes : les unes qui appartiennent aux sens extérieurs, les autres qui appartiennent au sens interne. Celles-ci consistent dans les rapports que nous apercevons, soit entre les perceptions extérieures, soit entre ces perceptions et nous-mêmes ; elles comprennent non-seulement les notions de nos opérations intellectuelles, mais encore celles de certains sentiments généraux et primitifs, comme celui de l'admiration, de la crainte, de l'amour, et d'Irwing se trouve ainsi, sous quelque rapport, en analogie avec la doctrine de Hutcheson (5). Les idées abstraites ont leur origine première, moyenne et non immédiate, dans ces perceptions sensibles qui en renferment les matériaux ; mais elles ont leur origine pro-

---

(1) *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, t. I, part. 3, sect. 3.

(2) *Ibid.*, t. III, sect. 12.

(3) *Ibid.*, t. IV, sect. 16, § 216.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, sect. 18, § 216.

(5) *Ibid.*, *ibid.*, sect. 16, § 224.

chaine dans les opérations nécessaires pour donner à ces matériaux bruts la forme qui leur correspond. Ces opérations consistent aussi dans une analyse prolongée des objets qui nous sont offerts, ou dans les comparaisons qui servent à établir les espèces (1). D'Irwing a distingué deux nouvelles classes dans les idées que Locke avait appelées *archétypes*: les unes, qu'il nomme *transcendantales*, représentent certains objets réels que les sens ne nous découvrent pas, mais dont l'existence nous est cependant démontrée par les déductions méthodiques de la raison, comme la notion de *Dieu*, par exemple; les autres, simplement *idéales*, n'ont aucun objet réel qui leur corresponde; ce sont ou des modèles que nous instituons pour nous prescrire un but, une règle dans nos actions, ou des imaginations tout arbitraires (2). Nos connaissances reposent sur un emploi des notions générales; nos erreurs, nos systèmes, sont le plus souvent une suite de l'abus que nous en faisons. En développant ces deux importantes vérités, d'Irwing montre combien cet abus des notions générales a de séduction pour les esprits faux, combien il favorise les prétentions des demi-philosophes (C).

D'Irving a su éclairer avec avantage le système

---

(1) *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, sect. 18, § 225.

(2) *Ibid.*, sect. 17, § 220, 221.

de nos facultés par des comparaisons avec les phénomènes qui se produisent chez les animaux. La supériorité de l'homme se présente à lui comme le résultat de l'activité intellectuelle qui élabore les perceptions sensibles (1). Il voit dans cette activité le privilége essentiel de notre nature et le principe de sa perfectibilité indéfinie.

Tetens, professeur à Kehl, et ensuite à Copenhague, n'a pas obtenu en Allemagne l'attention qu'il méritait, quoique plusieurs historiens récents de la philosophie aient rendu justice au mérite supérieur qui caractérise ses travaux. Dans ses *Recherches philosophiques sur la nature humaine et son développement* (2), il s'est proposé d'appliquer à ce sujet la méthode d'observation que Locke a suivie dans son Essai sur l'entendement humain, et que les psychologues récents de l'Allemagne ont adoptée dans l'étude des sciences expérimentales des facultés de l'âme; mais il ne s'en est pas dissimulé les difficultés, surtout lorsqu'il faut généraliser les observations individuelles. Son but était de montrer en quoi consiste la perfectibilité de l'âme, et de satisfaire ainsi, par les investigations de la science, au sentiment qui remplit le cœur de l'ami de l'humanité, lorsqu'il est pénétré de

(1) *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, t. IV, p. 258.

(2) *Philosophische Versuche über die Menschliche Natur*, *etc.*, Leipzig, 1777, 2 vol.—*Vorrede*, p. 5, 17.

la dignité de notre nature et du prix éminent de la vertu. « Car c'est seulement, dit-il, par le se- » cours des saines lumières de la raison, qu'un » homme peut accomplir le plus noble des desseins, » celui de travailler à l'amélioration de ses sem- » blables (1). »

Charles Bonnet est le philosophe que Tetens semble avoir le plus constamment en vue, moins comme un guide que comme un émule, avec lequel il suppose qu'il sera lui-même comparé.

« Trois phénomènes intellectuels principaux » se manifestent dans l'entendement humain : la » sensation, la *représentation*, la pensée, et à chacun » d'entre eux semblent, au premier abord, devoir » correspondre aussi trois facultés distinctes. Cepen- » dant ces trois facultés ne se rapportent-elles point » à une faculté unique qui en serait le commun » principe ? Tel est le problème fondamental de la » psychologie. La simplicité de la substance pen- » sante a persuadé à plusieurs philosophes qu'elle » ne pouvait être douée que d'une seule faculté » principale, de laquelle dérivent toutes les autres ; » quelques-uns ont pensé que cette faculté était à la » fois la source de tout ce qui appartient au do- » maine de l'intelligence et à celui de la volonté ; » quelques autres ont admis deux facultés primi- » tives pour expliquer ces deux ordres de phéno-

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, t. I, p. 36.

» mènes. Leibniz et Wolf ont considéré comme l'ac» tivité essentielle de l'âme celle par laquelle elle » produit ses représentations; Condillac et Bonnet » l'ont placée dans la sensation. » Tetens a mis un soin particulier à exposer la première de ces deux hypothèses, qui lui paraît bien plus spécieuse; il s'est attaché surtout à déterminer avec exactitude ce que Wolff a entendu par cette *représentation* dont on a tant abusé; mais il n'est satisfait ni de l'une ni de l'autre solution (1); il a cherché à en obtenir une nouvelle. Il a cru reconnaître que les trois facultés principales de l'intelligence, celles de la sensation, de la représentation et de la pensée, ne sont que trois degrés successifs de l'activité propre et spontanée de l'âme, d'une seule et même puissance, d'une vertu primitive dont nous reconnaissons l'existence, mais qu'il ne nous est pas donné de concevoir clairement (2). Il a été conduit à ce résultat en examinant tour à tour la nature, les lois, les actes de ces trois facultés, en étudiant les caractères propres à chacune, et les rapports qui existent entre elles. Il a d'abord approfondi la nature de ce phénomène qui, dans l'école leibnizienne, a reçu le nom de *représentation;* il a observé comment l'âme est tour à tour passive et active, comment son activité

---

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, t. I, recherche I, art. 1 et 2.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, art. 3, § 2.

s'exerce et par elle-même et hors d'elle. « Les » modifications que l'âme éprouve, dit-il (1), soit » qu'elles proviennent des impressions du dehors, » soit qu'elles aient leur cause dans l'âme elle-» même, laissent après elles certains effets, cer-» taines suites, certains vestiges. Ces vestiges que » l'âme, par son activité propre, exhume, si l'on » peut dire ainsi, déploie et fait ressortir de son » sein où elles demeuraient ensevelies, forment » nos représentations. Le caractère propre de ces » représentations consiste ainsi dans leur rapport » avec les modifications passées, et elles en de-» viennent comme les signes et les images. Elles » se rapportent donc aussi aux causes de ces mo-» difications elles-mêmes, c'est-à-dire aux objets » extérieurs dont nous avons reçu les impres-» sions, ou à notre propre état intérieur (2). Mais » la représentation a de plus en elle une certaine » vertu qui nous rappelle qu'elle est en effet le » signe d'une autre chose différente d'elle-même, » qui nous y renvoie comme à son objet, qui nous » fait voir cet objet en elle et par elle (3). Les » représentations primitives sont les représenta-» tions sensibles; les autres en sont déduites. Les » idées, les pensées, sont le produit de la représen-

---

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, recherche IX, art. 6; recherche XI, art. 1 et 2.

(2) *Ibid.*, recherche IX, art. 6, § 6, 7 et 8.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 10.

» tation, accompagnées de conscience, remar-
» quées, distinguées, précédées d'une comparai-
» son et d'un jugement (1).

» Il y a des représentations *analogiques* et des re-
» présentations *intuitives*. Les premières résultent
» de l'analogie de la représentation avec son objet.
» Mais comment pouvons-nous être instruits de
» cette analogie, lorsque cet objet échappe aux
» sens ? » Tetens répond que « la fidélité de la re-
» présentation considérée comme un signe natu-
» rel de l'objet, est garantie ou par la connaissance
» que nous avons de celle-ci à l'aide des vérités
» générales que nous fournit la raison, ou par les
» lois de l'entendement instituées par la nature
» elle-même (2). » Il critique la division des idées obscures et claires, confuses et distinctes ; il admet une clarté *graphique* ou d'expression, et une clarté idéale ou qui ne se rapporte qu'à l'idée elle-même (3).

Tetens attribue trois modes d'activité ou trois facultés à la force représentative : la perception, l'imagination, et ce qu'il appelle la *puissance créatrice (Dichtkraft)*. Il donne ce dernier nom à la faculté qui forme de nouvelles représentations à

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, recherche IX, art. 6, § 11 à 15.

(2) *Ibid., ibid.*, art. 11.

(3) *Ibid., ibid.*, art. 12.

l'aide des représentations simples et élémentaires que les sens nous ont fournies. Il en examine la nature, l'énergie, les limites, les lois, les effets (1). C'est une des portions les plus neuves et les plus intéressantes de ses recherches.

Dans le premier phénomène intellectuel qui se produit en nous à l'occasion de la présence des objets sensibles, et que nous exprimons par le terme de *sensation*, Tetens introduit une distinction neuve et pour laquelle notre langue, moins riche dans ces matières que la langue allemande, ne fournit pas de termes séparés (en allemand *fühlen, empfinden*). Il observe d'abord un acte de la faculté de sentir, par lequel nous sentons la modification que nous fait éprouver l'objet ou l'impression reçue, sans connaître cet objet; il observé ensuite un second acte par lequel nous sentons cet objet lui-même, l'apercevons et le distinguons (2). C'est sur cette portion du phénomène de la sensation ou du sentiment (*Empfindung*), qui est intellectuelle, intérieure, que Tetens a répandu d'abondantes lumières (3). Il met

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, recherche IX, art. 15.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, t. I, recherche II, art. 1.

(3) Nous disons *sensation* ou *sentiment*, parce que le phénomène est considéré par Tetens, comme par l'école leibnizienne, sous un point de vue plus intellectuel que celui que laisse supposer l'usage ordinaire du terme *sensation*, dans notre langue.

au jour le spiritualisme caché de la sensation (1). Il est donc bien éloigné, comme l'on pense, d'attribuer aux impressions des sens extérieurs, non pas seulement l'origine de toutes nos idées, mais même celle de toutes nos affections sensibles (2).

L'absolu seul, suivant Tetens, peut être senti par nous. «Cependant nous sentons, dit-il, le vrai » et le beau, parce qu'il y a dans le beau quelque » chose d'absolu (3).

« La faculté de penser, dans son union avec » celle de sentir et avec celle de la représenta- » tion, constitue notre faculté de connaître; car » la pensée est la perception des relations et des » rapports. Or, il y a des idées, des relations et » des notions de relations, celles-là plus particu- » lières, celles-ci plus générales; les premières sont » la source des secondes (4). Au nombre de ces » notions est celle de *la cause;* elle ne renferme » pas, comme Hume le suppose, une simple con- » nexion, une association de nos idées; elle ren- » ferme une véritable et réelle dépendance entre » les choses; nous puisons cette notion dans le sen- » timent de notre propre effort, de l'action que » nous exerçons.» Observation d'un éminent mé-

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, recherche II, art. 2, 3, 4, 8.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, art 6, § 3.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, art. 4.
(4) *Ibid.*, recherche IV, art. 1, 2, 3.

rite, que Tetens a saisie le premier, si nous ne nous trompons, qu'il a, du moins, développée avec une sagacité remarquable (1).

Leibniz n'avait reconnu que deux classes générales de relations : celles de *comparaison*, celles de *concours*. Tetens en établit trois : celles qui résultent de la *comparaison*, de la *combinaison*, de la *dépendance* (2). « Les notions de l'espace et du » temps sont une perception de rapports, déta- » chée de la perception des objets (3). »

« La sensation fournit la matière de toutes » nos idées; la faculté de penser leur imprime la » forme (4). »

Tetens n'a pu consentir à fonder seulement sur une sorte d'instinct naturel la connaissance que nous avons de l'existence réelle des objets, comme l'ont fait Reimarus, Reid, Beattie et Oswald. Peu de philosophes ont analysé avec autant de soin les notions de l'objet, du sujet, de la réalité, la nature de cette espèce si importante de jugements, sur laquelle repose toute la réalité de nos connaissances. La connaissance d'un objet placé hors du moi lui semble être parallèle à celle du moi. « Je prononce, dit-il, que cet objet est » réellement présent et n'est pas moi, d'une ma-

---

(1) *Philosophische Versuche*, *etc.*, recherche IV, art. 4.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, art. 5, § 3.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, art. 7, § 4.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, art. 6.

» nière aussi naturelle, aussi nécessaire que je pro-
» nonce que je suis moi-même, en tant qu'âme,
» un être réellement présent. La règle qui pré-
» side à cet ordre de jugements est la suivante :
» Nous attribuons chaque sensation à l'être dans
» la sensation simultanée duquel elle se trouve
» contenue comme dans son tout (1). »

En considérant toute espèce de connaissance comme un produit de la faculté de penser, Tetens maintient cependant la distinction essentielle entre les connaissances sensibles et les connaissances rationnelles, et il éclaire cette distinction par quelques observations nouvelles ; il reproche à Bacon, à Locke et à leurs disciples, de n'avoir point assez apprécié le mérite du second ordre de connaissances ; il fait voir que les principes généraux sur lesquels il repose ne sont point un résumé de l'expérience (2). Il examine en quoi consiste la nécessité des vérités rationnelles considérées, soit d'une manière subjective, soit dans une application objective ; quelle en est la nature, quels en sont les fondements (3).

Tetens a conçu une idée aussi neuve qu'utile, en recherchant quels peuvent être les rapports des

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, recherche V, art. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10.
(2) *Ibid.*, recherche VI, art. 1 et 2.
(3) *Ibid.*, recherche VII, art. 1, 2, 3, 4.

hautes théories spéculatives avec le sens commun, quand et comment celles-là sont d'accord avec celui-ci, comment on peut les réconcilier, et comment on doit se comporter quand cette conciliation est impossible (1).

Tetens recherche quel est le caractère essentiel et distinctif de l'humanité; il se demande si ce caractère consiste dans la perfectibilité ou dans la faculté de réflexion; il critique les idées de Herder sur ce sujet; il fait consister principalement ce caractère dans le plus haut degré de force du principe d'activité spontanée, et dans la plus grande étendue des modifications que cette activité peut recevoir (2). Il ne lui paraît point prouvé, ni que l'homme n'ait pu inventer par lui-même le langage, ni que l'homme ait dû nécessairement l'inventer; il prend un terme moyen entre ces deux hypothèses. Quelques individus doués de plus hautes facultés auraient pu jouir de ce privilége, auraient été capables de cette découverte (3).

L'étude approfondie qu'a faite Tetens du principe d'activité qui réside dans notre nature, lui a donné des idées plus justes de la liberté que n'en avaient eu les écoles de Descartes et de

(1) *Philosophische Versuche*, *etc.*, recherche VIII, art. 1 à 5.
(2) *Ibid.*, recherche X, art. 2 et suiv.
(3) *Ibid.*, recherche XI, art. 1 et suiv.

Leibniz. Il l'a considérée comme une puissance par laquelle l'âme dispose d'elle-même, comme la faculté de ne pas faire ce qu'on fait, ou de le faire autrement qu'on ne le fait. C'est sur cette notion qu'il a fondé toute sa théorie des mobiles des actions humaines (1).

Après avoir observé la constitution de la nature humaine dans les facultés qui lui sont propres, Tetens interroge cette perfectibilité qui en est le noble privilége. Il recherche comment cette nature se développe, de quel genre, de quelle étendue de progrès elle est capable, quels moyens peuvent l'y conduire, quels obstacles l'arrêtent, quelles limites lui sont imposées, quelles espérances lui restent, quelles différences la variété de ces progrès produit entre les hommes, quelle est enfin l'influence de ce perfectionnement sur le bonheur (2); hautes et fécondes considérations trop négligées ordinairement par les philosophes, et sur lesquelles il reste encore tant à désirer! Il est à regretter que Tetens n'ait pas achevé un ouvrage dont le but était si digne d'éloge.

Garve cultiva surtout la philosophie morale. Il fit précéder sa traduction de l'Éthique d'Aris-

(1) *Philosophische Versuche, etc.*, t. II, recherche XII.

(2) *Ibid.*, recherche XV.

tote, par une introduction qui est à elle seule un tableau rapide de l'histoire et des principes de cette science. Celle de la sagesse s'est montrée en lui ce qu'elle doit être, la bienfaitrice de l'humanité. En rappelant les vues presque oubliées de Wollaston et de Clarke sur la morale, il s'est proposé de rendre populaires les principes les plus généraux de cette science (1). Il a enseigné aux hommes par son exemple, non moins que par ses écrits, la plus haute et la plus utile des leçons, la patience (2). Mais Garve a aussi porté dans la philosophie générale et dans l'art des méthodes des vues larges et fécondes. « La philosophie, » dit-il, lorsqu'elle est parvenue au plus haut » degré de culture, devient alors éminemment » populaire ; elle reprend la forme de ce sens » commun du sein duquel elle paraît être sortie (3). » Nul penseur n'a mieux compris dans quel esprit l'histoire de cette sience doit être étudié et etraitée, quels fruits on peut s'en promettre.

« L'histoire de la philosophie n'est pas seu» lement le tableau des idées et des opinions » des différents philosophes ; elle est essentielle» ment le récit et l'explication des révolutions

(1) *Einige Betrachtungen über die allgemeinsten grundsætzen der Sitten-Lehre*, *etc.*

(2) V. la note D à la fin du chapitre.

(3) *Vermischte Aufsætzen*, § 345, 296. — *Versuche* III, p. 106.

» diverses que la science humaine a éprouvées » depuis l'origine jusqu'à présent, et pour qu'on » puisse découvrir les causes qui ont amené les » révolutions successives de la science, il faut » connaître, avant tout, quelle est la voie par la- » quelle la nature conduit l'esprit humain à cette » même science. » Garve en conclut qu'une bonne histoire de la philosophie ne peut être exécutée que par un vrai philosophe, par un philosophe même d'un mérite supérieur. Selon lui, il est un certain cercle inévitable dans lequel se meut et roule la sagesse humaine, de sorte qu'après avoir fait de grands progrès, elle semble revenir sur elle-même et retourner à son point de départ. La même suite et la même constance que la nature observe dans la marche générale des choses, semblent se reproduire, suivant le même ordre, dans le développement des connaissances humaines ; on dirait qu'elles ont leur naissance, leur enfance, leur jeunesse, leur maturité, leur vieillesse, leur décrépitude et leur mort. D'abord les sens sont le seul guide de l'homme, et c'est l'état sauvage ; l'empire de l'imagination survient, et c'est le spectacle qu'offrirent les nations de l'Orient à la première époque de la civilisation ; puis on observe, on compare, la raison s'appuie sur l'analogie, et une sorte de bon sens pratique donne naissance à la sagesse : tels furent les premiers sages de la Grèce. Plus tard on généralise,

on établit des déductions, on trace des règles, on coordonne d'après les principes, on lie les effets aux causes, et c'est le règne de la science. Enfin, on abuse des abstractions, on se perd dans le vague des spéculations, dans les subtilités, et le doute naît de cet abus. « La philosophie, dit en» core Garve, lorsqu'elle est au plus haut point de » sa perfection, atteint aussi le plus haut degré » de popularité, et semble venir confirmer de » toute l'autorité de la raison les maximes de ce » même bon sens qui, d'abord, avait occupé sa » place (1). »

Garve ne s'est point borné à montrer comment l'histoire de la philosophie peut devenir une étude expérimentale de l'esprit humain; il a donné des exemples remarquables de la méthode qui doit être suivie pour bien discerner le véritable esprit des doctrines de l'antiquité; il a pénétré dans la plus intime substance des doctrines philosophiques (D); il a particulièrement démêlé, avec une admirable sagacité, l'origine et le caractère de cette *acatalepsie* qui fut professée par l'Académie, qui consistait dans l'impossibilité de reconnaître avec certitude la convenance des images sensibles avec leurs objets extérieurs, et qu'il a fait remonter jusqu'à l'enseignement même de Socrate. Il a

(1) *De ratione scribendi historiam philosophiæ*, dans les mélanges de Fülleborn, mélange XII, p. 88, 132.

enrichi de plusieurs tributs la logique si neuve et si imparfaite des probabilités (1).

Feder, auteur du Nouvel Émile, emprunta à la philosophie les moyens d'améliorer le grand art de l'éducation. Professeur à Goettingue, ensuite directeur du *Georgianum* à Hanovre, il acquit une grande célébrité en Allemagne par ses talents, et mérita une haute estime par son caractère. Comme Garve, il voulut mettre la philosophie en accord avec le sens commun, et ce dessein détermina l'esprit de ses travaux. Comme d'Irwing, il se rapprocha, en psychologie, des vues de Locke, plutôt que de celles de Wolff, rejeta les idées innées, déduisit de l'expérience toutes les connaissances, jusqu'aux notions mathématiques elles-mêmes. Il adopta, en métaphysique, un éclectisme éclairé, réservé autant qu'indépendant. Adversaire de l'idéalisme, il ne vit qu'une dispute de mots dans la controverse, qui a tant agité la philosophie, sur la réalité des connaissances. Car, « les hommes, dit-» il, donnent précisément le nom de réalité à cette » apparence objective, régulière et constante, que » l'idéaliste lui-même ne peut s'empêcher de re-» connaître. »

Les maximes de Feder ont une assez étroite analogie avec celles que professe l'école d'Écosse. Le sens commun, tel qu'il se montre à

(1) *De nonnullis quæ pertinent ad logicam probabilium*, p. 23 et suiv., Halle, 1766.

tous les hommes et qu'il paraît appartenir à la constitution même de notre nature, est, pour lui, la règle tout ensemble et la garantie du vrai, du réel, du beau, du juste. Le principe de la causalité se légitime, à ses yeux, comme un résultat de l'accord de l'expérience entière (1). Il traita dans le même esprit la philosophie morale, la fonda sur une base expérimentale, lui donna une forme populaire. Ses ouvrages, dans lesquels la philosophie se montrait ornée d'une élégance inconnue jusqu'alors dans les écoles, méritèrent de devenir promptement classiques et furent adoptés à la fois dans les écoles catholiques et protestantes de l'Allemagne. Feder se prononça contre le système de Kant lors de son apparition, et tint une sorte de milieu entre ce système et celui de Hume. Il eut lui-même de nombreux disciples et des commentateurs, parmi lesquels se distingua particulièrement Tittel (2). Si dans les travaux de Feder et de ses adhérents on ne peut signaler de nouvelles découvertes, ils se recommandent, du moins, par la prudence de la méthode, l'agrément des formes et l'utilité des résultats.

Dans ce nombreux et honorable concours de

---

(1) *Lehrbüche über die gesammte theoretische und pracktische Philosophie*, 1760.

(2) *Erlauterungen der theoretischen und pracktischen Philosophie, etc.*, Francfort-sur-le-Mein, 1785, 4 vol. in-8°.

philosophes qui cultivaient alors en Allemagne la science de la sagesse avec autant d'émulation que d'indépendance, l'histoire doit placer encore à un rang élevé le sage et savant Meiners, qui a porté de si abondants tributs à l'histoire de l'esprit humain et à celle de l'humanité, et qui a enrichi également la psychologie d'un grand nombre de travaux (1); Campe, cet illustre bienfaiteur de la jeunesse, qui a spécialement traité des phénomènes et des lois de la sensibilité, et de leurs rapports avec la faculté de connaître (2); Tiedemann, qui a exposé avec tant de profondeur et d'impartialité l'histoire de la philosophie spéculative, et qui a porté ses recherches sur l'homme et ses facultés (3); Moritz, qui associa l'étude de la psychologie expérimentale à celle de la théorie des beaux-arts (4); Busch, qui compara la philosophie moderne de la France et de l'Allemagne, et qui justifia, mais avec modération, la méthode mathématique suivie dans l'école de Wolff (5); Jenisch, qui travailla sur

(1) *Revision der Philosophie*, 1772, in-8°. — *Abriss der Psychologie*, 1773.—*Grundriss der Seelen Lehre*, 1786. — *Verm. philosophische Schriften*, 1775, 1776, etc.

(2) *Empfindungs und Erkenntnifs Kraft der Mensch. Seele*, 1776. —*Ueber Empfindung und Empfindeley*, 1779.

(3) *Untersuchungen über den Menschen*, 1777, 1778. — *Handbuch der Psychologie*, publié par Wachle, 1804, etc.

(4) *Aussichten zu einer experimental Seelen Lehre*, 1782. — *Magazin zur Erfahrungen Seelen Lehre*, 1793, 1795, etc.

(5) V. son *Encyclopédie*, p. 223.

Aristote et sur les lois que suivent la culture et le développement de l'humanité. On pourrait citer sans doute encore d'autres philosophes, que l'éloignement des lieux, la différence des langues, ne nous ont pas permis de connaître.

Nous devrions y joindre peut-être aussi les bienfaiteurs de l'humanité qui se sont, dans le siècle dernier et particulièrement dans la seconde moitié de ce siècle, livrés avec une honorable émulation à l'art d'instruire les sourds-muets de naissance, et qui ont, dans l'étude de cet art, fourni à la psychologie des observations dont elle pourrait tirer beaucoup de fruits, s'ils n'en n'avaient pas eux-mêmes trop méconnu la fécondité, et s'ils n'avaient pas trop négligé d'en tirer les conséquences philosophiques (E).

C'est au milieu de ces circonstances que Kant crut nécessaire de rétablir, sur des fondements entièrement nouveaux, l'édifice de la science. Avant de rendre compte de sa vaste entreprise, il est nécessaire de visiter de nouveau l'Italie et l'Angleterre, pour compléter le tableau de la philosophie du XVIII[e] siècle.

NOTE A.

Quoique le terme *représentation* ne soit pas encore admis dans la terminologie philosophique de notre langue, je demande la permission de l'employer ici comme le seul qui

puisse traduire celui de *Vorstellung*, tel qu'il est reçu dans la philosophie de Leibniz. Le terme *conception* exprimerait sans doute le même phénomène intellectuel considéré en soi; mais il ne l'exprimerait pas avec cette condition essentielle que lui attribue l'école leibnizienne, d'avoir une véritable propriété représentative, d'être une sorte de miroir.

NOTE B.

Ces vues sur la substance et la cause me paraissent avoir surtout une analogie assez frappante avec celles qu'avait conçues mon cher et honorable ami feu M. Maine de Biran. Cependant M. Maine de Biran n'avait point connu les écrits de Plattner.

NOTE C.

« Il fut un temps où l'on avait en effet une telle confiance » en la force merveilleuse des preuves déduites des notions » abstraites, que l'on pensait avoir répandu la plus abondante » lumière sur les objets de nos connaissances réelles, soit na- » turelles, soit transcendantales, du moment où, à l'aide des » idées abstraites qu'on s'en était faites, quoique arbitraires » et empreintes de préjugés, on pouvait expliquer la nature, » les effets et les propriétés de ces objets. Alors ce devint une » chose très-facile que d'obtenir le titre de philosophe; chaque » écolier même était philosophe; mais cette époque fut aussi » celle où la dignité de la philosophie commença à décheoir. » Tom. IV, p. 258.

NOTE D.

Nous avons eu occasion de publier dans les Archives littéraires (tome III, page 361) une notice sur Garve, avec un extrait de son traité *De la patience*. Cet ouvrage, dicté par Garve dans le cours d'une longue maladie, mériterait d'être traduit dans toutes les langues.

NOTE E.

Nous demandons la permission de renvoyer, pour l'indication des ouvrages publiés en Allemagne sur l'art d'instruire les sourds-muets, à l'analyse que nous en avons présentée nous-même dans notre traité sur leur éducation, 2e partie, chap. 10 et suivants, Paris, 1827.

CHAPITRE XXIII.

De l'état de la philosophie dans le midi de l'Europe pendant le cours du XVIIIe siècle.

Vico.—Genovesi.—Scarella.—De Soria. — Fromond de Crémone. — Baldinotti. — Facciolati. — Soave. — Muratori. — Bianchi.—Verney, etc.

Les tentatives des Jordan Bruno, des Jérôme Cardan, des Thomas Campanella, quelque hardies et brillantes qu'elles fussent, étaient restées cependant à peu près infructueuses pour l'Italie; elles n'avaient pu ni lui donner ni lui faire produire une philosophie indigène, originale, à laquelle elle pût s'attacher, et qui devînt son guide intellectuel dans les travaux de la raison. Le vice seul de leurs méthodes y mettait obstacle. Les illustres exemples de Galilée étaient bien propres, sans doute, à rectifier les erreurs de cette direction; il avait enseigné la vraie route par la marche qu'il avait lui-même suivie. Cet enseignement fut rapidement compris dans la carrière des sciences physiques à laquelle il s'appliquait d'une manière si immédiate, à laquelle il promettait tant d'acquisitions prochaines, et bientôt, en effet, ces sciences, fécondées par lui, fructifièrent en Italie par de nombreuses découvertes. Mais on ne comprit pas

aussi facilement comment il devait s'appliquer aux études philosophiques; Galilée l'avait à peine indiqué, et cet emploi ne pouvait être conçu sans des réflexions assez profondes. Les résultats obtenus dans l'ordre des sciences physiques se présentaient sous une forme sensible, positive; ceux auxquels la philosophie aspirait étaient encore aussi vagues qu'incertains.

Les méthodes d'observation ne peuvent se transporter en philosophie que par deux ordres d'étude, dont la réunion leur donne la plus grande extension possible, mais dont le second leur fournit la matière la plus essentielle : l'un, sur un théâtre extérieur, observe la société et les individus, embrasse l'histoire des idées et des mœurs; l'autre consulte les témoignages intimes de la conscience. Mais les méthodes d'observation, sur le second de ces deux théâtres, ne peuvent s'exercer qu'à l'aide d'un recueillement assidu, que par l'habitude de vivre intérieurement avec soi-même. Si la disposition d'esprit qui rend capable de pénétrer avec sagacité le caractère et les vues des autres hommes, est plus généralement développée chez les nations du midi de l'Europe, celle qui porte aux méditations solitaires et à la réflexion y rencontre plus d'obstacles dans les circonstances locales.

Les résultats de l'expérience n'entrent dans la sphère de la philosophie qu'en se généralisant, et les mêmes circonstances locales, en donnant

plus de vivacité aux facultés d'imaginer et de sentir aux habitants du midi de l'Europe, secondent moins chez eux celle de généraliser et d'abstraire.

Les deux causes principales qui concoururent, en Hollande, en Allemagne, en Angleterre, en France, à donner une direction nouvelle aux travaux philosophiques, ne pouvaient, à beaucoup près, exercer le même empire en Italie, et bien moins encore en Espagne. En Italie, en Espagne surtout, la philosophie n'était point appelée encore à servir les intérêts généraux de la société, les institutions religieuses et politiques. Les mœurs et la situation économique des nations ne réclamaient point d'une manière sensible les applications dont la philosophie peut être la source, les repoussaient même à quelques égards. Le philosophe, exilé nécessairement dans le champ des spéculations, n'avait rien à faire avec la société. En Italie, en Espagne surtout, la philosophie, en sortant des écoles, n'eût point rencontré encore un auditoire de quelque étendue, qui fût disposé à la comprendre; il n'existait point d'opinion qu'elle pût aspirer à gouverner, de public dont elle eût besoin de servir les besoins ou de captiver les goûts. En Italie, d'ailleurs, et surtout en Espagne, l'enseignement de la philosophie était presque exclusivement réservé aux congrégations religieuses, et ses écoles étaient des cloîtres.

En Italie, en un mot, et surtout en Espagne, tout se réunissait pour mettre obstacle à ce libre développement de la pensée, à cet essor des convictions individuelles, qui renouvela dans leur principe même les études philosophiques. Et c'est pourquoi Descartes, qui donna le signal de ce retour à l'indépendance, de cet appel à la conscience de la raison dans chaque individu, eut peine à se faire entendre dans le midi de l'Europe.

Il pénétra cependant avec le temps en Italie, et la puissance inhérente à la franchise et à la vigueur de ses principes triompha des préventions et de l'opposition de la cour de Rome. Vico nous apprend même qu'à la fin du XVIIe siècle la philosophie n'était plus étudiée à Naples que dans les Méditations de Descartes et son Discours sur la méthode.

L'Italie, d'ailleurs, au milieu de toutes les entraves qui arrêtaient dans son sein les progrès des sciences philosophiques, resta bien moins étrangère qu'on n'aurait pu le croire et qu'on ne le suppose généralement, aux progrès de ces sciences pendant le cours du XVIIIe siècle. L'éclectisme fut aussi son partage, ou plutôt son choix naturel; cet éclectisme, fut, il est vrai, plus réservé, plus restreint; en s'affranchissant des traditions scolastiques, il sut se défendre des divagations auxquelles s'étaient trop souvent livrés les premiers novateurs.

Trois écoles principales ont fleuri en Italie pendant le siècle dernier.

L'une, celle de Vico et de Stellini, eut un caractère essentiellement indigène ; elle peut être considérée comme un véritable renouvellement, qui a rajeuni les sciences philosophiques en leur rendant un principe de vie actif et fécond.

La seconde, dont Genovesi peut être considéré comme le représentant, se rapprocha, dans un éclectisme érudit, de la philosophie exotique.

La troisième, dont Draghetti et le cardinal Gerdil furent les chefs, lutta au contraire, et essentiellement dans un intérêt religieux, contre les doctrines philosophiques qui, de l'étranger, tendaient à se répandre en Italie.

Vico, en concevant avec hardiesse et grandeur toutes les sciences philosophiques dans un seul et unique système, se plaça, pour en établir l'harmonie, dans un point de vue qu'avait indiqué Bacon, mais qui n'avait point encore été saisi. Ce fut dans l'histoire entière de l'humanité qu'il étudia la nature humaine. Il entreprit de fonder une philosophie historique. Chose remarquable ! C'est encore à l'école de Platon que se prépara ce penseur profond, qui, dans une science déjà tant élaborée, lui trouva des voies nouvelles. Platon, qui, après avoir été en Italie, à la renaissance des lettres, l'objet d'un culte si exalté, y était retombé ensuite dans un oubli si général et si injuste, Platon retrouva enfin un disciple

digne de lui dans cette nouvelle Grèce qui avait recueilli autrefois le bienfait des leçons de Pythagore.

On apprend avec un vif intérêt, dans la vie de Vico, écrite par lui-même, quelles furent la suite de ses études et la marche de ses idées. On le voit placé d'abord et successivement, pour l'étude de la philosophie, sous la direction de deux jésuites, dont l'un le P. del Balzo, nominaliste prononcé, lui fit étudier Pierre l'Espagnol, et l'autre, le P. Ricci, scotiste, et fort attaché à la doctrine de Zénon, l'occupa essentiellement de l'être, de la substance et des degrés métaphysiques. On le voit s'appesantir une année d'une manière exclusive sur Suarez, qui lui avait été présenté comme le plus éminent des métaphysiciens. Cependant, ayant ensuite approfondi la science du droit, cultivé la poésie, il fut ramené par Horace à l'étude des philosophes moraux, se livra surtout à celle des anciens Grecs, et considéra la philosophie morale dans son double rapport avec la jurisprudence et avec la poésie. C'est alors qu'il sentit le vide et la stérilité de l'enseignement de Suarez, qu'Aristote lui sembla insuffisant, que de lui-même il se réfugia auprès de Platon, qu'il découvrit pourquoi la métaphysique d'Aristote n'avait pu l'assister dans l'étude de la morale, parce qu'elle conduit à un principe matériel ; qu'il trouva, au contraire, un secours puissant dans la métaphysique de Platon, parce qu'elle

conduit à un principe spirituel, *l'idée éternelle*. Dès lors il conçut et médita le projet d'un droit idéal éternel, régnant sur une cité universelle » dans les plans de la Providence, et sur le type » de laquelle sont fondés tous les gouvernements » de tous les temps et de tous les peuples (1). »

A l'époque où Vico, jeune encore, quitta la ville de Naples, on commençait à cultiver la philosophie d'Épicure, telle que Gassendi l'avait ressuscitée, et la jeunesse napolitaine s'était passionnée pour elle avec une sorte d'enthousiasme. Vico voulut la connaître à sa source; il consulta Lucrèce, dont les principes ne purent le satisfaire; il n'y trouva qu'une physique toute mécanique, qu'une métaphysique des sens, qu'une morale du plaisir. Autant il goûtait les explications que cette philosophie donne de la nature corporelle, autant il repoussait avec dédain les explications qu'elle essaye de donner des opérations de l'âme humaine. Il se confirma donc encore davantage dans la doctrine de Platon, qui, dans la seule constitution de l'âme humaine, lui parut faire reconnaître, sans le secours d'aucune hypothèse, l'existence de cette idée éternelle comme principe de toutes choses, qui, par la conscience de nous-mêmes, fait voir qu'il y a dans notre âme certaines vérités éternelles que nous ne pouvons méconnaître, ni démentir,

(1) V. la vie de Vico, en tête de ses œuvres, p. 5 à 16; édition de Milan, 1801.

lesquelles, par conséquent, ne viennent point de nous (1).

Locke lui sembla se confondre avec Épicure dans une métaphysique toute fondée sur les sens (2).

En revenant à Naples, Vico trouva la physique de Descartes triomphante dans sa patrie. La métaphysique d'Aristote était devenue un objet de risée ; on renvoyait dans les cloîtres cette métaphysique sublime qui, dans le xve siècle, avait élevé si haut les Marsile Ficin, les Pic de La Mirandole et leurs glorieux émules, qui avait ranimé à la fois la poésie, l'histoire, l'éloquence, qui semblait avoir fait revivre tout entière la Grèce antique au sein de l'Italie moderne. On ne cherchait dans Platon qu'un aliment à la poésie, ou des textes pour étaler une érudition bornée à la mémoire. Mais la philosophie de Descartes ne parut point à Vico d'accord avec elle-même ; il jugea que la physique de ce grand homme repoussait sa métaphysique et réclamait celle d'Épicure ; qu'en essayant de dérober quelques vues de spiritualisme à Platon, Descartes avait cessé d'être conséquent ; que sa métaphysique ne pouvait produire une morale favorable au christianisme. Il ne trouva pas que Malebranche eût mieux servi

(1) *Vie de Vico*, p. 21.
(2) *Ibid.*, p. 22.

cette cause sacrée; les Pensées de Pascal ne furent pour lui que des éclairs détachés; la Logique de Port-Royal lui parut trop établie sur le type de celle d'Aristote (1).

Il avait tour à tour examiné et essayé la méthode des géomètres et celle des physiciens expérimentateurs: la première lui parut trop aride et trop restreinte, la seconde seulement applicable à la médecine, à l'histoire naturelle, mais sans emploi pour la philosophie de l'homme. Il nourrissait son esprit de la lecture des orateurs, des historiens et des poètes; il se plaisait à observer chez eux les nœuds qui unissent les objets les plus éloignés; il s'appliquait surtout à l'étude des lois romaines, dont il trouvait les principaux fondements dans la philosophie des mœurs, dans la science de la langue et du gouvernement (2).

L'admiration pour Tacite s'unissait, dans l'esprit de Vico, à celle que lui inspirait Platon. L'un lui peignait l'homme tel qu'il est; l'autre, tel qu'il doit être. La métaphysique de l'un ne lui paraissait pas moins éminente que celle de l'autre. Cette double admiration était en lui, dit-il, comme l'esquisse du plan sur lequel il exécuta ensuite son *Histoire idéale éternelle*, destinée à corriger l'histoire universelle de tous les siècles, en déduisant de certaines

(1) Vie de Vico, en tête de ses œuvres, p. XXIV à XXIX.

(2) *Ibid.*, p. XVII à XXIII.

propriétés éternelles des choses sociales les progrès, l'état et la décadence de toutes les nations. Ce fut alors qu'il connut pour la première fois les écrits du chancelier Bacon; il y trouva en quelque sorte réunis les mérites de Platon et de Tacite, la sagesse spéculative et la sagesse pratique (1).

Si le traité *De augmentis scientiarum* fit concevoir à Vico l'unité des connaissances humaines, le traité *De sapientia veterum* lui inspira le désir de remonter jusqu'à l'origine des traditions humaines, et d'en chercher des monuments dans les origines du langage et dans les étymologies (2). Grotius, enfin, obtint aussi son suffrage, et avec Platon, Tacite, Bacon, composa en quelque sorte toute sa société intellectuelle. « Il désira, dit-il, » plier leurs doctrines à la religion catholique. » Il conçut l'idée d'un système qui manquait encore à la république des lettres, qui devait concilier la meilleure philosophie, c'est à-dire un platonisme chrétien, avec une philologie qui portât le caractère de la science dans ses deux branches, l'histoire des langues et celle des choses; d'un système qui réunît d'une manière harmonieuse les maximes des sages de l'Académie, avec les pratiques des sages des diverses nations (3).

(1) Vie de Vico, en tête de ses œuvres, p. xxxv et xxxvi.
(2) *Ibid.*, p. xlvi.
(3) *Ibid.*, p. liii.

Telle fut l'éducation intellectuelle de cet homme extraordinaire, et les observations dont elle fournit le sujet ne sont pas moins instructives que ses livres eux-mêmes. Elle en donne aussi le secret. Il y a, dans la philosophie de Vico, quelque chose d'élevé sans doute, mais aussi quelque chose de vague comme l'exaltation qui l'anime. Descartes, et surtout ses disciples, avaient proscrit des régions philosophiques l'histoire, l'éloquence, la poésie. Vico veut les y rappeler de nouveau, pour assister la philosophie, autant que pour être éclairées par elle.

« L'âme humaine est une sorte de Dieu pour » l'homme, comme Dieu est l'âme de l'univers. » Socrate éleva notre intelligence à la philosophie » morale, plutôt qu'il ne fit descendre cette philosophie du ciel. Rien n'est plus contraire à » notre nature que l'ignorance et l'erreur. La » chute de l'homme a introduit sur la terre les » désordres du langage, de l'esprit et du cœur; » leurs remèdes sont dans la vertu, la science et » l'éloquence. Deux choses importent essentiellement: les fins de l'étude et la méthode pour étudier. La métaphysique nous enseigne que l'infini » est bien plus certain que le fini; l'âme, que le » corps; Dieu, que l'homme, l'homme qui ignore » comment il se meut, comment il sent, comment » il connaît. Elle nous introduit ainsi à la théologie révélée, celle-ci à la morale chrétienne, et, » de là, à la jurisprudence chrétienne qui est le

» terme de nos études. » Telles étaient les pensées qui agitaient l'esprit de Vico, qu'il développait tour à tour dans ses discours d'inauguration. Mais un grand et nouvel argument l'occupait constamment et dominait toutes ses méditations: c'est qu'*un principe unique lie tout le savoir divin et humain*. A l'aide de ce principe, toutes les sciences se prêteraient un secours mutuel (1). « Il y a trois » éléments de toute science divine et humaine : » connaître, vouloir, pouvoir. Leur principe uni» que est l'intelligence; l'œil de l'intelligence » est la raison; le flambeau éternel de la raison » est Dieu. Nous sommes aussi assurés de ces trois » éléments que de notre propre existence; nous » pouvons les expliquer tous trois par la pensée. » Les premiers principes de toute science vien» nent de Dieu; c'est par ces trois éléments qu'ils » se répandent dans toutes les sciences, qu'ils les » lient entre elles par les nœuds les plus étroits, » et les rappellent de nouveau à Dieu (2). » Vico essaya une nouvelle application de ces vues dans deux traités où la philosophie et la jurisprudence se trouvèrent étroitement associées (3). C'est encore dans cet esprit qu'il avait écrit deux ouvrages qui n'ont point vu le jour, et qui avaient pour objet,

(1) Vie de Vico, en tête de ses œuvres, p. XXXVI à XLIV.

(2) *Ibid.*, p. LV.

(3) *De universi juris uno principio*, 1720, in-4°. — *De constantiâ jurisprudentis*, 1721, in-4°.

l'un, de retrouver *les principes du droit naturel dans ceux de* ce qu'il appelait *l'humanité des nations;* l'autre, d'expliquer la *génération des mœurs humaines d'après une certaine chronologie raisonnée, remontant aux temps obscurs et fabuleux de la Grèce* (1). Mais ce fut surtout dans sa *Science nouvelle* qu'il développa méthodiquement ce système; là s'explique pleinement ce principe qui ne s'était encore présenté que d'une manière confuse dans ses autres écrits. Il voulut remonter jusqu'aux traditions primitives et vulgaires des peuples, pour en tirer une nouvelle critique capable de révéler l'origine des institutions, des sciences et des arts, nécessaire pour pouvoir traiter du droit naturel avec des notions claires et des expressions exactes. Il espéra d'un mode semblable de recherches, que ces origines paraîtraient tout autres qu'elles ne se sont montrées jusqu'à ce jour. Il en partage les principes en deux branches, celle des idées, celle des idiomes. A l'aide de la première, il croit avoir découvert d'autres principes historiques d'astronomie et de chronologie, deux sciences qu'il appelle les yeux de l'histoire, et de là les principes de l'histoire universelle qu'il juge avoir manqué jusqu'alors. Il découvre aussi *d'autres principes historiques de la philosophie*, et d'abord ce qu'il appelle *une méta-*

(1) Vie de Vico, en tête des œuvres, p. LXVI.

physique du genre humain, c'est-à-dire une théologie naturelle de toutes les nations, par laquelle chaque peuple, à l'aide d'un certain instinct naturel, a conçu lui-même ses propres dieux. Il découvre que le principe de la théologie des Gentils fut le même que celui de la poésie des poètes théologues. Avec le secours de cette métaphysique, il découvre une morale et une politique communes à toutes les nations, sur lesquelles se fonde la jurisprudence du genre humain. Dans de certaines périodes de temps, le genre humain subit une suite de changements; les nations développent de plus en plus *les idées de leur propre nature;* avec le développement de ces idées, se modifient les gouvernements, dont la dernière forme est la monarchie. Parmi les effets de la découverte de l'origine des langues, Vico croit trouver certains principes communs à toutes; il donne l'aperçu d'un système d'étymologies communes à toutes les langues originales, pour expliquer l'idée d'*un dictionnaire étymologique universel, pour la science de la langue nécessaire à l'explication juste et raisonnée du droit naturel des nations*. C'est avec ce double ordre de principes d'*idées* et de *langues*, qui composent ce qu'il appelle *la philosophie et la philologie du genre humain*, qu'il expose son *Histoire idéale éternelle d'après l'idée de la Providence*, idée par laquelle il espère démontrer que le droit naturel ou droit des gens est gouverné. C'est dans le plan de cette histoire éternelle, que roulent,

avec le temps, toutes les histoires particulières des nations, dans leur naissance, leurs progrès, leur état, leur décadence et leur fin. Trois grandes périodes se montrent à lui au milieu des monuments de l'antiquité : celle des dieux, celle des héros, celle des hommes, ou les périodes des temps obscurs, fabuleux, historiques. A ces trois époques il fait correspondre trois langues : la première *hiéroglyphique* ou muette, la seconde *symbolique* ou par métaphores, la troisième *conventionnelle;* trois formes de gouvernement, celui de la famille, l'aristocratie des castes, le gouvernement institué, populaire d'abord, monarchique ensuite; il leur fait correspondre aussi trois espèces de mœurs, d'autorités, de raisons (1).

Nous avons emprunté à Vico lui-même la substance de ce tableau abrégé de la *science nouvelle*, pour demeurer plus fidèle à sa pensée, souvent obscure, indéterminée, incomplète, dans le cours même de l'ouvrage. Il a voulu, en prêtant à l'histoire le plus haut degré de généralité dont elle soit susceptible, en l'élevant presque à la hauteur d'un idéal métaphysique, saisir les traits les plus universels du caractère de l'humanité, les lois les plus universelles qui la régissent, la marche

---

(1) Vie de Vico, en tête de ses œuvres, p. LXVII et suiv.—*Idea dell' opera*, *ibid.*, p. 31 et suiv. — *Principj di scienza nuova*, l. I. — *Del metodo*, t. I, p. 143 et suiv.

constante de la civilisation, marquer ainsi les divers âges de la vie des peuples, et faire éclater dans ce vaste système la pensée de la Providence. C'est pourquoi il donne à la science nouvelle le nom de *théologie sociale*, parce qu'elle est le tableau des décrets par lesquels la suprême sagesse gouverne la grande cité du genre humain.

C'était, en un mot, la première tentative de ce genre de recherches que les savants de l'Allemagne, depuis Iselin et Herder, ont poursuivi avec tant d'ardeur et de succès sous le titre d'histoire de l'humanité, mais tentative faite dans l'esprit de Platon, d'après un idéal plus encore que d'après les monuments, et sous une forme poétique presque autant que philosophique.

La vaste entreprise de Vico ne peut guère être considérée que comme une ébauche imparfaite. Il a mis souvent les conjectures à la place des faits, et les conjectures, souvent aussi, sont peu d'accord avec le témoignage des faits. Il y a en lui quelque chose de l'audace du Dante; comme le Dante, aussi, il est mystérieux, environné de nuages; il nous présente l'histoire de l'humanité comme le sujet d'une sorte d'épopée dont il a tracé l'esquisse.

« L'homme se fait lui-même la règle de l'uni-
» vers, par la nature indéfinie de son intelligence,
» là où elle tombe dans l'ignorance. L'esprit hu-
» main juge des choses éloignées et inconnues,
» d'après celles qui lui sont présentes et connues.
» La philosophie, pour servir le genre humain,

» doit relever et conduire l'homme tombé, sans » anéantir sa nature, ni l'abandonner à sa corrup- » tion. Les vrais philosophes admis à l'école de » cette science sont les philosophes politiques et » spécialement les platoniciens, qui s'accordent » avec les législateurs sur ces trois points princi- » paux : qu'il y a une providence divine; que les » passions doivent être modérées et devenir des » vertus humaines; que les âmes humaines sont » immortelles. A ces trois principes fondamen- » taux de la science correspondent trois grandes » institutions : celle de la religion, celle des ma- » riages, celle des sépultures (1). » Telles sont les principales maximes qui président à la science de l'humanité. Celles qui suivent sont les fondements du vrai. « La philosophie considère l'homme tel » qu'il doit être; la législation, telle qu'il est. Les » hommes, ne sachant point le vrai, veulent s'at- » tacher au certain, pour reposer du moins leur » volonté sur la conscience, là où la science ne » peut satisfaire leur esprit. La philosophie con- » temple la raison, et devient la science du vrai; » la philologie observe l'autorité du jugement » humain, de laquelle naît la conscience du cer- » tain. Les philosophes et les philologues se sont » égarés, pour ne pas s'être prêté le secours mutuel

(1) *Scienza nuova*, l. I. — *Degli elementi*, § 1 à 5. — *Del metodo*, p. 149 à 151.

» auquel ils étaient appelés. Le jugement humain, » incertain de sa nature, obtient sa garantie par le » sens commun des hommes sur les nécessités et » les utilités humaines. Le sens commun est un » jugement irréfléchi, qui est senti, plutôt qu'il » n'est formé par une communauté, un peuple, » une nation, le genre humain tout entier. Les » idées uniformes, nées chez des peuples qui ne » se connaissent point les uns les autres, doivent » avoir un commun motif de vérité. Il est né- » cessaire qu'il y ait, dans la nature des choses » humaines, une langue mentale commune à toutes » les nations; c'est elle qui s'exprime dans les » proverbes, que les savants auraient dû étudier, » dont ils auraient pu former un *vocabulaire men-* » *tal* commun à toutes les diverses langues arti- » culées, mortes et vivantes (1). »

Les maximes qui, d'après Vico, donnent le fondement de la certitude sont, en général, des axiomes simplement historiques; quelques-unes cependant ont aussi un caractère psychologique. «Les hommes, qui ignorent les causes naturelles, » prêtent aux choses leur propre nature; la physi- » que des ignorants est une métaphysique vulgaire. » L'esprit humain se complaît dans l'uniformité. » Les hommes sentent d'abord, perçoivent ensuite » avec trouble, et réfléchissent enfin. Les hommes,

(1) *Scienza nuova*, l. I, § 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 22.

» dès l'enfance du monde, furent, par leur nature » même, des poètes sublimes. Le langage des » sourds-muets nous explique la naissance des » hiéroglyphes. Les familles sont le type et le ber- » ceau des gouvernements (1). »

Ces maximes renferment en quelque sorte la substance du système de Vico. Cette espèce de science nouvelle à qui il a donné le nom de philologie, est, comme il le déclare lui-même, « une » *philosophie de l'autorité*, fondée sur le sens com- » mun, qui est lui-même comme la conscience du » genre humain. Les preuves dont elle s'environne » sont l'explication naturelle des mythologies » considérées comme les histoires civiles des pre- » miers peuples, les traditions héroïques, les éty- » mologies des langues originales, le vocabulaire » mental, les traditions vulgaires, les monuments » de l'antiquité; l'histoire proprement dite vient » les confirmer, en révélant dans le cours des évé- » nements le rapport des effets avec les causes. Elle » fait ainsi retrouver dans la réalité des faits ce que » la méditation avait conçu dans un type idéal sur » *le monde des nations*, et se conforme à la méthode » de Bacon, suivant laquelle penser, c'est voir (2). »

C'est surtout vers les deux premiers âges, et plus particulièrement vers le berceau du genre

---

(1) *Scienza nuova*, l. 1, § 32, 33, 37, 47, 57, 63.

(2) *Del metodo*, *ibid.*, p. 150.

humain, que se sont dirigées les investigations de Vico. Il conçoit donc, il cherche à exposer ce qu'il appelle la *sagesse poétique*, c'est-à-dire celle dont les poètes du monde encore enfant furent les premiers interprètes. « La nature » humaine, dit-il, dans ce qu'elle a de commun » avec celle des animaux, a cette propriété que les » sens sont les seules voies par lesquelles elle puis» se connaître les choses ; la *sagesse poétique* dut » donc commencer par une métaphysique non rai» sonnée, non abstraite, mais sentie et imaginée, » à laquelle l'admiration présidait, comme l'igno» rance ; cette métaphysique fut donc en quelque » manière divine, c'est-à-dire qu'elle divinisa tout » ce qu'elle sentit et admira (1). Les poètes théo» logiens prêtèrent en même temps un corps à tou» tes les substances divines ; ils prêtèrent des sens, » des passions, aux intelligences supérieures, et de » ces images naquit une sorte de *logique poétique* » dont les mythologies sont l'expression. Il y eut » aussi une morale poétique qui commença » par la piété, vertu que la Providence avait ap» pelée à fonder les nations, parce qu'elle est la » mère de toutes les vertus morales, économiques » et civiles, et que seule elle rend capable de » bien agir (2). »

---

(1) *Del metodo*, l. II, t. 2, p. 3 à 30.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 99.

On comprend que les vues du sage Napolitain sur un semblable sujet doivent souvent être hypothétiques; elles devaient l'être surtout à une époque où ce genre de recherches était encore si nouveau. Mais elles offrent quelquefois des aperçus importants et féconds; elles sollicitent des investigations nouvelles, autant qu'elles provoquent la méditation. Pendant que ce sage interrogeait ainsi l'histoire dans ses sources les plus lointaines, les plus ignorées, il appelait la philosophie à sa plus haute mission. « La sagesse, » dit-il, doit perfectionner à la fois l'entendement » de l'homme et sa volonté; éclairer l'un par la » connaissance des choses les plus élevées, porter » l'autre au choix des choses les meilleures. Les cho- » ses les plus élevées dans cet univers, sont celles » qui se rapportent à la Divinité; les meilleures, » celles qui concernent le bien de tout le genre » humain (1). La métaphysique des philosophes » s'empare donc d'abord de l'idée de Dieu; elle » s'aide de la logique pour porter la lumière dans » l'esprit humain; elle épure le cœur par la mo- » rale (2).

Vico fut et devait être lentement et difficilement compris; il obtint cependant, comme il le méritait, non-seulement des disciples, mais des admirateurs. Toutefois, il ne se trouva dans

---

(1) *Del metodo*, l. II, t. 2, p. 3.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 98.

son école aucun génie capable d'achever l'entreprise colossale qu'il avait conçue.

Si, comme on ne peut le méconnaître, ceux-là, aussi, ont bien mérité de la philophie, qui, sans y introduire de nouveaux systèmes, ont su faire un choix judicieux dans les éléments des doctrines existantes, déterminer avec précision les idées, les soumettre à un ordre régulier, les exposer avec simplicité et netteté, prêter à la vérité un langage et des formes qui la rendent facilement accessible aux esprits, qui ont ainsi procuré à la science les moyens de remplir le but qu'elle se propose, en servant la société humaine, l'abbé Genovesi a certainement des droits éminents à la reconnaissance de l'Italie. Nul écrivain, jusqu'à lui, n'avait rempli à un aussi haut degré toutes ces conditions. Il a offert à sa patrie le modèle d'un éclectisme aussi libre que sage. Cet éclectisme est même utile à étudier pour les philosophes de toutes les nations, par l'heureuse harmonie dont il offre l'exemple dans les éléments dont il se compose.

Cette belle portion de l'Italie qui fut le théâtre de l'enseignement de Pythagore, s'honore justement de pouvoir joindre le nom de Genovesi à celui de Vico. Genovesi, travaillant pour les écoles publiques, enseignant lui-même, écrivant dans le midi de l'Italie, fut soumis sans doute à quelques gênes. Il puisa cependant avec une noble indépendance, dans les productions récentes de la philoso-

phie étrangère, ce qui lui parut utile et vrai, et sa propre philosophie en reçut un caractère de libéralité remarquable. Il professa pour Bacon une juste admiration; il donna des éloges à Gassendi, à Hobbes; il rendit hommage au génie de Descartes, reconnut en lui le mérite d'avoir introduit la liberté de philosopher, prescrit le doute d'épreuve, porté dans les idées et les jugements la critique et le choix. Mais il lui reprocha d'avoir accordé une confiance excessive aux forces de l'esprit humain, d'avoir trop négligé les prudents avertissements de Bacon, alors même qu'il entrait dans la carrière ouverte par ce grand homme, et de n'avoir pas assez distingué entre l'art qui pénètre dans les secrets de la nature et les sciences abstraites ou mathématiques. Il fit remarquer que l'enthousiasme avec lequel la philosophie cartésienne a été reçue dans les écoles, provenait en partie de ce qu'elle favorisait la présomption naturelle de la raison humaine. Il assigna un rang éminent à *l'Art de penser* de Port-Royal; il y critiqua cependant l'approbation trop absolue donnée au système des idées innées de Descartes; il le blâma de s'être trop étendu sur les règles des syllogismes et autres objets peu utiles, d'avoir négligé l'art de la critique. Il considéra *La Recherche de la vérité* de Malebranche comme appartenant plutôt à la logique qu'à la métaphysique, et, sous le premier rapport, il y reconnut d'excellents préceptes pour la direction de l'esprit, au

milieu des brillantes illusions par lesquelles Malebranche se laisse séduire ; mais il se plaint de ce que, dans les entraînements de cette exaltation, Malebranche, sans le vouloir, sans le savoir, favorise le scepticisme en refusant tout crédit au témoignage des sens.

Le premier, Genovesi fait connaître à l'Italie les principaux philosophes de l'Angleterre et de l'Allemagne ; le premier, il y introduit Locke. Leibniz et Locke obtiennent surtout sa préférence : il goûte le spiritualisme du premier et la simplicité du second ; il les concilie sans cesse ; mais, en empruntant à tous deux, il abandonne les hypothèses du premier, et dans la partie de la science qu'ont embrassée les travaux du second, il en restreint la doctrine. Il embrasse à son tour un bien plus vaste domaine, l'encyclopédie entière des sciences philosophiques. Son érudition surpasse encore celle de Gassendi ; elle comprend aussi la philosophie des Pères de l'Eglise, celle de l'école ; il est familier avec tous les travaux contemporains. Cette érudition, comme celle de Gassendi, est tellement bien conçue et employée, qu'elle ne sert qu'à répandre un jour plus abondant sur les questions discutées, en préparant leur discussion. Ainsi, non-seulement il choisit avec discernement, mais il met son lecteur à portée de faire lui-même à son tour un choix libre et raisonné. Il sait apprécier les penseurs de l'Allemagne, qui, à cette époque, étaient

presque ignorés en France et en Italie, les Tschirnhausen, les Christian Thomasius, les Wolff, les Rüdiger; il relève avec impartialité les mérites de ce dernier philosophe et ses imperfections; mais il procède ordinairement en conférant, sur chaque sujet, les opinions des principaux philosophes anciens et modernes, et fait sortir la sienne propre du sein de ces parallèles, méthode dont Gassendi lui avait donné l'exemple. Le parti qu'il a su tirer de l'histoire comparée de la philosophie est assurément l'un des principaux mérites qui signalent ses ouvrages, l'une des principales utilités qui en résultent (1).

On remarquera parmi ces divers tableaux comparatifs et sommaires, celui qui concerne les divers systèmes sur la nature de l'âme (2). Genovesi a recueilli les preuves de sa spiritualité et de son universalité. Il attribue à l'âme, avec saint Augustin, une certaine *extension de forces* qui lui permet d'agir sur plusieurs points à la fois, sans altérer sa simplicité. Du reste, avec saint Augustin aussi, il penche à laisser dans le nombre des problèmes insolubles, l'explication de l'union de l'âme et du corps (3).

(1) *Elementorum artis logico-criticæ libri V*, Venise, 1767.—*Logicæ elementa*, p. 13 et suiv. — *Disciplinarum metaphysicarum elementa*, t. V, c. 3, p. 77 et suiv.; Bassano, 1779.

(2) *Disciplinarum metaphysicarum elementa*, pars III, t. 3, c. 1, p. 68.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 19. p. 129.

Genovesi a fondé la logique sur la psychologie. La première fonction qu'il assigne à l'art de penser est de guérir l'entendement de ses maladies, et c'est pourquoi la première partie de sa Logique est une sorte de médecine intellectuelle (*emendatrice*). Ce sujet, si épuisé en apparence, se rajeunit encore entre ses mains ; il distingue quatre espèces d'ignorance : manque de notions, ne pas savoir les comparer ou les rapporter à leurs objets, ou connaître leurs rapports avec leurs fins. Il distingue également quatre sortes d'erreurs : dans les idées premières, dans les jugements, dans les discours, dans les méthodes. Il assigne aux erreurs trois ordres de causes : dans l'esprit lui-même, dans les corps, et hors de nous. Les erreurs qui naissent de la parole forment une quatrième classe, qui lui a fourni l'occasion de réflexions ingénieuses sur les révolutions que subit la signification des mots dans les langues et sur les doutes qui peuvent en naître relativement à l'interprétation des auteurs, comme relativement au vrai sens des traditions de l'antiquité (1).

Genovesi a consacré un livre entier aux idées et à leurs signes. Sa définition de l'idée est assez vague : « L'idée, dit-il, est la forme *d'une chose* » *quelconque existante ou possible* (2). » Ailleurs il la

---

(1) *Elementa artis logico-criticæ*, l. I, c. 2 à 6. — *Della logica*, Venise, 1799, l. I.—*Dell' emendatrice*, c. 2 à 5.

(2) *Elementa metaphysicæ*, pars III, præfatio, definit. 6.

définit « la forme, l'espèce, l'image, la connais- » sance d'une chose, ce qui est présent à l'âme » lorsqu'elle perçoit ou pense, et qui lui représente » une chose distincte d'elle-même, ou existante » ou possible (1). » L'idée est-elle différente de la perception ? Après avoir exposé les trois opinions différentes qui ont partagé les philosophes sur ce sujet, il incline, avec Wolff, à revenir à celle des scolastiques, qui, distinguant les idées *matérielles* et *intellectuelles*, ou les *espèces impresses et expresses* dont les premières sont les occasions des secondes et qui se correspondent les unes aux autres, réservent à celles-ci le caractère de *perceptions*. Il distingue sept systèmes différents sur l'origine des idées : celui des idées innées ; celui qui attribue à l'âme la création de ses propres idées ; l'hypothèse des causes occasionnelles ; celle de Malebranche et des philosophes qui ont pensé que notre âme, unie à Dieu essentiellement, voit tout dans la lumière de Dieu ; celle qu'exprime l'antique adage : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu;* l'hypothèse de Lucrèce qui imagine certains simulacres provenant des objets et s'introduisant dans l'âme ; enfin, l'opinion des philosophes qui, en reconnaissant que toutes nos idées naissent des sens et de la méditation, avouent cependant qu'ils ignorent comment ce phénomène

(1) *Elementa artis logico-criticæ*, l. II, c. 1.—*Della logica*, l. II, c. 1.

s'opère. Lui-même, après avoir discuté toutes ces opinions diverses, se range à ce dernier avis (1), et considère au reste cette question comme plus curieuse qu'utile. Dans une réponse à l'abbé Conti, il avoue qu'après de longues méditations pendant le cours entier de sa vie, il est revenu, sur la nature et l'origine des idées, à la même incertitude qui s'était emparée de lui dans ses premières recherches, et il justifie ses doutes par un nouvel examen approfondi et critique de tous les systèmes divers conçus sur cette matière par les philosophes (2).

Genovesi rapporte nos connaissances à quatre sources principales: la conscience, les sens, le témoignage, le raisonnement. La nomenclature qu'il a dressée des caractères de nos idées mérite peut-être d'être rapportée. Il les range sous quatre genres, suivant qu'elles sont considérées, ou relativement à leur origine, ou en elles-mêmes, ou relativement aux objets qu'elles représentent, ou enfin d'après le mode suivant lequel elles les représentent. Sous le premier aspect, elles sont ou *adventices*, ou *factices*, ou *naturelles*. Les idées *adventices*, provenant des sens, sont celles des corps, de leurs propriétés, qualités et actions. Les idées *fac-*

(1) *Della logica*, l. II, c. 1.—*Elementa metaphys.*, pars III, c. 3.

(2) V. cette Lettre à la suite des *Eléments* latins *de logique*. Elle doit être de l'année 1746.

tices sont formées par nous-mêmes ou par similitude, ou par proportion, ou par association, ou par abstraction, ou par déduction. Les idées naturelles, appelées aussi *innées*, proviennent du fond de notre propre nature et comprennent celles de tous les phénomènes intérieurs, comme les notions du vrai, du juste, etc. Sous le second aspect, les idées sont *intelligibles* ou *sensibles*, *simples* ou *composées*. Sous le troisième aspect, elles sont *positives* ou *négatives*, *adéquates* ou *inadéquates*, *singulières* ou *universelles*, *absolues* ou *relatives*, *abstraites* ou *concrètes*, *réelles* ou *chimériques*. Sous le dernier aspect, enfin, elles sont ou *claires* ou *obscures*, ou *distinctes* ou *confuses* (1). Le philosophe napolitain a d'ailleurs distingué, avec autant de justesse que de précision, les diverses manières dont l'hypothèse des idées innées est envisagée par les platoniciens, les épicuriens, les stoïciens, Descartes, ses disciples, Buddée et d'autres encore (2). On regrette qu'un philosophe aussi scrupuleusement attentif à la recherche du vrai, n'ait pas toujours porté dans l'observation ou dans l'exposition des phénomènes psychologiques une exactitude assez rigoureuse, comme lorsqu'il définit la faculté de sentir celle

(1) *Elementa art. logico crit.*, l. II, c. 1.—*Della logica*, l. II, c. 1.

(2) *Art. logicæ* l. II, c. 2, § 3.

« par laquelle nous avons la conscience des mou» vements excités dans les nerfs par les objets ex» ternes, ou par des causes existant dans notre » corps lui-même (1). »

Genovesi distingue quatre espèces de vérités : vérité morale, naturelle, métaphysique et logique, et cinq degrés relativement à la connaissance : l'ignorance, le doute, l'opinion, la croyance et la science. La *croyance*, ou *la foi*, ne diffère point, à ses yeux, de la *persuasion;* il la fait consister, avec saint Augustin, *à penser avec assentiment*, d'après des motifs de crédibilité. Elle diffère de la science en ce que celle-ci se fonde sur l'évidence et la nécessité des motifs, tandis que la croyance repose sur la confiance en celui qui est estimé savoir la chose dont il témoigne. Genovesi a comparé avec son soin accoutumé les opinions des philosophes sur le criterium de la vérité. Ici encore il distingue la certitude mathématique, criterium des sciences abstraites; la certitude physique, criterium des sciences naturelles; la certitude morale, criterium des sciences de fait; et trois sortes d'évidence correspondantes : l'une intelligible, une autre sensible, une autre morale. La certitude morale, qui est elle-même l'appui de la croyance, a quatre fondements : les témoignages des contemporains et des succes-

(1) *Elementa metaphys.*, pars III, præfatio, § 9.

seurs, les effets concordants avec le fait, l'existence de faits semblables dans la nature, l'accord avec les lois de la nature (1). Mais quel sera le juge de l'évidence ? Il en est deux, répond Genovesi : la conscience et le commun sentiment des meilleurs esprits (2). Que faire si les diverses évidences semblent se contredire ? Préférer l'évidence physique à la morale, l'évidence mathématique à la physique, l'autorité divine à toutes trois. L'évidence mathématique ne peut être en opposition réelle avec l'autorité divine; que si elles paraissent se contredire, ou celle-là est trompeuse, ou celle-ci est mal entendue, et alors on recourra à l'Église, qui, en matière religieuse, est le juge de l'évidence commune (3).

La Logique de Genovesi peut être considérée comme l'un des recueils les plus complets qui existent, des règles les plus sages pour la conduite de l'esprit dans la recherche et le discernement du vrai : telles sont celles qu'il donne pour l'art des expériences, pour l'évaluation des probabilités, pour l'appréciation des témoignages, pour la lecture des historiens. Il y a joint des maximes sur l'autorité de Dieu, sur les moyens de reconnaître la parole divine, sur l'interprétation des livres sacrés. A l'exemple de l'école allemande, il a

(1) *Della logica*, l. III, c. 1 et 2.
(2) *Art. logicæ : de verit. ejusque criterio*, l. III, c. 3, § 10.
(3) *Ibid., ibid.*, § 15.

fait entrer dans la logique l'*Hermeneutique* ou l'art de pénétrer le véritable sens des auteurs, la critique des ouvrages ou l'art de reconnaître leur authenticité ou leur supposition, les interpolations ou les altérations. A cette occasion il a réuni d'intéressantes observations sur la formation des langues, sur les révolutions qu'elles subissent, sur la question de savoir jusqu'à quel point les auteurs ont voulu et ont pu s'expliquer eux-mêmes.

Ces observations sont accompagnées de préceptes non moins utiles sur la culture de l'esprit et l'éducation de la raison, l'art d'étudier, les moyens d'étendre nos connaissances. Genovesi a institué pour l'art du raisonnement huit règles simples, d'une application plus facile et plus générale que celles du syllogisme. Sa définition du raisonnement est assez neuve : « Raisonner, dit-il, c'est » développer une *idée claire-confuse*, pour la rendre » *claire-distincte*, en faisant servir sa portion claire » à expliquer celle qui demeurait confuse (1). » Il rappelle à un petit nombre de maximes les principes qui gouvernent les démonstrations *à priori* et celles *à posteriori*. Il assigne également, pour les méthodes synthétique et analytique, soit des règles communes, soit des règles spéciales; mais, trop préoccupé de l'emploi que reçoit l'analyse

(1) *Della logica*, l. IV, c. 1 et 2, p. 131, 138.

dans les sciences mathématiques, il n'a saisi que d'une manière imparfaite la nature propre de cette méthode, et il n'a point indiqué l'application qu'elle peut recevoir dans les autres genres de connaissances. Genovesi approuve Wolff d'avoir introduit les méthodes mathématiques dans les sciences philosophiques (1); il a, non-seulement exposé et justifié, mais imité le mode de procéder du philosophe allemand. Il a su cependant éviter, autant qu'il est possible, et la sécheresse naturelle à ce mode de procéder, et surtout la fatigante diffusion de Wolff. Du reste, il a eu soin de signaler et de prévenir le danger auquel expose l'illusion trop ordinaire à ceux qui emploient les méthodes mathématiques, lorsqu'ils supposent que cet emploi suffit pour conférer aux connaissances dans lesquelles on les transporte, la certitude dont jouissent les sciences mathématiques (2).

En considérant la logique comme une espèce d'introduction générale aux sciences, Genovesi a terminé le code qu'il a tracé de cet art par un coup d'œil sur le système entier des connaissances humaines, leur classification, l'harmonie qui règne entre elles, le caractère propre à chacune, leurs principes fondamentaux, aperçus qui de-

(1) *Art. logicæ*, l. V, c. 10.
(2) *Della logica*, l. V, c. 3, § 4.

vraient en effet couronner la logique et qu'on y rencontre si rarement. On reconnaît un héritier de Vico, lorsqu'on entend Genovesi recommander l'étude de la jurisprudence comme nécessaire au philosophe. « L'étude des lois civiles, dit-il, doit » accompagner celle des lois de la nature (1). » Aussi, a-t-il consacré un chapitre de sa Logique à enseigner comment on doit juger des faits par rapport aux droits qui en peuvent naître (2).

La Logique de Genovesi, dans sa concision, est bien plus complète que la plupart des Logiques ordinaires; elle est la plus complète, peut-être, de celles qui existent. L'un des principaux mérites de ce philosophe consiste dans l'exactitude, la patience et la fidélité avec lesquelles il recherche et parcourt tous les éléments du sujet qu'il traite. On retrouve encore ce mérite dans sa Métaphysique. Il a justifié les scolastiques d'avoir rangé la philosophie au rang des sciences, de l'avoir considérée comme une sagesse universelle à laquelle les autres sciences empruntent leurs principes, emprunt qui se montre surtout évidemment dans la théologie et le droit naturel. Il a défini la métaphysique, « la science qui expose les causes et les rai» sons les plus générales des choses éternelles, » produites, possibles, leur coordination et leurs

(1) *Della logica*, l. V, c. 4, § 11.
(2) *Ibid.*, l. III, c. 5.

» lois. » Il a donné à ces deux applications le développement le plus étendu. Il a demandé à la métaphysique les notions fondamentales sur lesquelles repose la morale (1). Il a vu dans la volonté divine le fondement du droit et de la justice. Sa philosophie est religieuse sans intolérance; sa morale est amie du bonheur. Exempt de tout esprit de système, circonspect et réservé, il a tout ensemble servi la grande cause de la liberté de penser, et combattu le scepticisme avec autant de force que de franchise (2).

Pendant que Genovesi, du haut de sa chaire, répandait sur la jeunesse napolitaine les plus utiles et les plus abondantes instructions; pendant que ses leçons retentissaient aussi à Venise, à Padoue, dans les principales écoles d'Italie, Condillac, à Parme, travaillait avec peu de fruit à l'éducation solitaire d'un prince, mais livrait, du moins, au monde littéraire, l'élégante exposition de ses théories philosophiques. Condillac, plus affirmatif, plus absolu, s'efforçait de rappeler à un principe unique le système des connaissances humaines. Genovesi, donnant bien plus d'étendue à ses recherches, parcourait tous les contours des questions, posait les problèmes, rappelait toutes les solutions proposées, et souvent hésitait à con-

(1) *Elementa metaphys.*, pars II, c. 4; pars III, c. 7; Appendix.

(2) *Ibid.*, pars I, *dissertatio*, *libri duo*, à la fin du premier volume.

clure. L'un, tirant tout de son propre fonds, donnait à la science une forme nouvelle; l'autre interrogeait surtout les doctrines de tous les siècles et s'instituait leur arbitre. Condillac devait obtenir des succès plus brillants; il devait introduire la philosophie dans le monde. Genovesi, nous n'hésitons pas à le dire, en acquérant bien moins de renommée, porta des fruits plus utiles, méritait d'en porter de plus durables. Un pontife éclairé, Benoît XIV, applaudit solennellement à ses travaux, et néanmoins, lorsqu'une funeste influence chercha dans sa patrie à arrêter le progrès des lumières, à faire rétrograder les études, Genovesi fut exposé à l'ingratitude, à l'injustice; on voulut déshériter de ses bienfaits la jeunesse à laquelle il avait dévoué sa vie.

L'Italie doit encore à l'abbé Genovesi le premier traité de philosophie morale, si nous ne nous trompons, dans lequel la théorie des devoirs ait été exposée à la manière des anciens et des philosophes écossais. Le principe en est faible, il est vrai; il réside dans la loi du *moindre mal*, et par conséquent dans un mobile intéressé. Mais ce qu'il y a de trop étroit dans la notion fondamentale est réparé par la pureté des règles pratiques, par l'abondance des conseils utiles et par le bel ordre de l'ensemble (1). On sait que Genovesi a été aussi l'un des premiers écrivains

(1) *Della Diceosina*, 4e édition; Venise, 1799.

qui aient doté l'Italie de travaux élémentaires sur l'économie politique; il a heureusement appliqué à cette science l'esprit d'ordre, la précision, la clarté, qui caractérisent toute sa philosophie.

Genovesi était également familier avec les sciences physiques et mathématiques; il leur emprunta souvent de lumineux exemples; il avait puisé dans cette étude le goût des vérités positives. Cette universalité de connaissances a contribué à donner tout ensemble plus de solidité aux bases de sa philosophie, plus d'étendue et de fécondité aux résultats qu'il en a tirés.

L'école de Genovesi s'honore des noms d'un Verri, qui donna à l'école italienne une théorie du plaisir et de la douleur, et des principes nouveaux sur la grande question du bonheur; d'un Beccaria, dont l'éloquence donna le signal de la réformation des lois criminelles, qui, de concert avec Verri, répandit dans la Lombardie, par des publications périodiques pleines de chaleur et de talent, le goût et l'étude de la philosophie morale; d'un Filangieri, qui, si jeune encore, amassa tant d'érudition, entreprit de si vastes travaux, conçut de si nobles espérances pour l'amélioration de la législation politique et civile des États; d'un Pagano, véritable sage, la lumière et l'honneur de cette même ville de Naples où Genovesi avait cessé d'enseigner, et qui lui-même succomba, martyr du patriotisme, sous les coups des vengeances politiques; d'un Scarella, aussi exercé

dans la psychologie que dans la logique; qui puisa à la fois, avec un sage éclectisme, dans Descartes, Locke et Leibniz; qui sembla pressentir à quelques égards, la doctrine de Kant sur le principe des connaissances, en déclarant que les sens et l'expérience fournissent seulement des vérités particulières, mais que l'âme a besoin d'une force intime et propre, pour reproduire par elle-même quelques idées universelles et indéterminées qui existent déjà en elle (1).

Vers le même temps De Soria enseignait à Pise une philosophie fondée à peu près sur les mêmes principes que celle de Genovesi, mais bien moins riche à tous égards, bien moins exacte (2). Sa doctrine sur les idées est d'une assez grande indigence (3). Ce qui lui est propre, c'est l'abondance, on pourrait dire le luxe des règles qu'il a instituées pour l'art de l'analyse. Ce code ne renferme pas moins de trente et une lois (4). Il y a fait entrer les célèbres préceptes de Descartes et le résumé des conseils de Locke; il y a joint aussi quelques maximes qui lui appartiennent en

(1) *Elementa logicæ, anthologiæ, psychologiæ*, auct. J. B. Scarella; Brixiæ, 1762.

(2) *Rationalis philosophiæ institutiones, sive de emendenda regendaque mente*, auct. J. Gualberto de Soria; Amsterdam, 1741, 1 vol. in-8°.

(3) *Ibid*, pars I, c. 1.

(4) *Ibid.*, pars altera, c. 3.

propre ; mais un grand nombre d'entre elles ne dérive pas d'une manière exclusive, ni même d'une manière spéciale, de la méthode analytique. Elles se réfèrent, en général, à l'étude, à la conduite de l'esprit, à l'appréciation du témoignage.

On range aussi dans l'école de Genovesi un autre professeur de Pise, Claude Fromond, de Crémone, auteur d'une Logique qui a été recommandée, soit comme dégagée de toutes les subtilités de l'école, soit à cause du mérite de sa méthode. On loue particulièrement ses vues sur la preuve ostensible, probable et douteuse. Doué d'un esprit étendu et fécond, porté à jouir lui-même de la liberté philosophique, comme à l'encourager chez les autres, il concevait quelques vues nouvelles dans tous les sujets qu'il venait à saisir. Mais, en traitant à sa propre manière l'analyse des choses, des idées, des jugements, il se crée aussi une langue particulière et inusitée; il innove souvent sans nécessité, et souvent il altère en innovant; en voulant revêtir de formes neuves des choses connues ou même vulgaires, il ne fait que les environner de ténèbres.

En suivant les traces de Genovesi, Baldinotti résuma en aphorismes une philosophie empreinte du même caractère et puisée aux mêmes sources. L'extrême concision de son langage n'enlève rien à la clarté, à l'élégance dont il est orné. Dans un rapide tableau de l'histoire de la philosophie,

sincère admirateur de Bacon, il rappelle aussi les éminents services rendus par Galilée à la philosophie; il reproche aux écrivains français de n'avoir pas su assez les apprécier, et il fait à ces deux grands hommes la part de l'influence qu'ils ont eue sur la restauration des sciences. « Galilée, dit-il, » fut le père d'une école nouvelle, non d'une école » simplement étrusque, non d'une école seulement » italienne, mais bien d'une école européenne; il » fut le fondateur d'une nouvelle philosophie. Dis- » ciple de la nature, il ouvrit le vaste livre qu'elle » présente à l'homme, se dévoua tout entier à l'é- » tudier (1). » Juste envers Descartes et son école, Baldinotti rend à Locke et à Leibniz un éclatant hommage (2); il les associe dans ses éloges. Ses jugements sur Hobbes, S'Gravesande, Rüdiger, Thomasius, Crousaz, et principalement sur Buffier, sont d'une sévérité qui va quelquefois jusqu'à la rigueur. Il rappelle avec fierté, mais sans exagération, les droits que les philosophes de l'Italie ont à la reconnaissance de la postérité. Il retrace avec un juste regret le souvenir de ces temps où l'Italie brillait de tout l'éclat des lettres, et associait l'étude assidue des sources de l'antiquité à l'essor du génie; il reproche à son siècle cette négligence dédaigneuse pour les travaux de l'érudition, cette mollesse d'esprit qui redoute

(1) *De recta mentis institutione*, § 127; Ticini, 1787.
(2) *Ibid.*, § 139, 141, 155, 156, 157, 158.

toutes les entreprises difficiles, ces intentions vénales qui altèrent et corrompent les nobles mobiles dont les penseurs et les savants doivent être inspirés; il veut ramener la jeunesse italienne à ces études fortes qui exercent les facultés de l'entendement, qui excitent l'esprit par la présence même de la difficulté et le désir d'en triompher (1). S'il reconnaît qu'à la métaphysique appartient le droit de fixer les principes, de démontrer les lois qui régissent l'art de juger, d'inventer, de discourir, c'est dans les exemples donnés par les esprits supérieurs, dans les modèles laissés par les sages, dans l'histoire des découvertes du génie, qu'il aperçoit la véritable origine des règles auxquelles cet art a été soumis (2). Il invite la philosophie à comprendre toute la dignité de sa mission, à en accomplir toute l'étendue, à se considérer elle-même comme une science universelle, à secouer le joug de la servitude à l'égard de l'autorité, à oser se frayer des voies nouvelles (3). Cependant il l'avertit aussi des étroites limites imposées à la raison humaine; dans le nombre des choses qui lui seront à jamais inconnues, dont la recherche est inutile, il comprend les vraies causes et les vraies fins des choses, le nœud qui les unit, les essences pri-

(1) *De recta mentis institutione*, § 23 à 34.
(2) *Ibid.*, § 37 à 47.
(3) *Ibid.*, § 65 à 66.

mitives et intimes des substances, et renferme dans le seul *fait* toute la sphère de nos connaissances (1). L'usage de l'analyse, le secours de l'expérience et de l'observation, tels sont les secours qu'il offre à l'entendement pour accroître les forces de l'esprit humain (2).

Les recherches relatives à la connaissance humaine ont été le principal objet des travaux de Baldinotti ; il en a examiné les éléments, la nature, les instruments et les sources, division qui serait assez neuve, qui semblerait devoir être lumineuse, mais dont son auteur n'a pas à beaucoup près approfondi toutes les parties, et dont il n'a pas su enrichir le cadre par des observations nouvelles. Nous remarquons cependant sa définition de l'esprit philosophique : « L'esprit » philosophique, dit-il, est né d'une critique » exacte autant que sobre, et d'une logique par» faite; il rappelle tout à certains principes; il com» pare, il saisit les différences et les analogies; il » embrasse le vrai, le bon, l'honnête, juge le beau, » n'obéit point imprudemment à l'autorité, à l'opi» nion, se répand avec abondance dans les sciences » et dans les arts, assigne à toutes choses leurs rai» sons et leurs usages. » Baldinotti en signale aussi les dangers, lorsque cet esprit veut remettre en

---

(1) *De recta mentis institutione*, § 67.
(2) *Ibid.*, § 71.

question les premiers principes, altère les faits historiques par ses discussions, substitue des fictions à la simplicité des récits, énerve ou comprime ces sentiments qui sont l'âme de la littérature, attaque la religion, dédaigne cette érudition solide qui lui était nécessaire (1).

En discutant la grande question de la causalité agitée par Spinoza et par Hume, Baldinotti s'efforça de réfuter les erreurs de l'un, de dissiper les doutes de l'autre. Lors de l'apparition du système de Kant, il opposa à ce système une critique raisonnée, mais qui ne parut pas assez impartiale.

On peut ranger encore dans l'école dont Genovesi est le chef, quelques-uns de ses contemporains qui, sans se déclarer ses partisans ou ses disciples, ont professé à peu près les mêmes doctrines, mais avec moins d'éclat, comme avec moins de talent. Dans leur nombre nous rappellerons Facciolati, professeur à Pavie (2), qui, dans sa Logique, suivit encore essentiellement les voies d'Aristote, mais qui adopta plusieurs points de vue semblables à ceux du philosophe napolitain. Il admit deux criteriums, l'évidence, et ce qu'il appelle le *sens vivant*, c'est-à-dire qui

(1) *De recta mentis institutione*, § 582.

(2) *Rudimenta logica*, 3e édit., Venise, 1750. — *Institut. logicæ peripateticæ*, 3e édit., *ibid.*, 1751. — *Acroases Dialecticæ*, *ibid.*, 1750.

se rend témoignage à lui-même. La perception est la simple intuition de l'esprit; la notion, l'acte de l'esprit qui perçoit; l'idée, une forme qui brille de son propre éclat, et qui sert à l'esprit de moyen pour la connaissance des choses; l'âme engendre elle-même l'idée, en dirigeant par l'attention sa lumière sur les objets. Il n'y a point dans l'esprit d'idées innées, mais seulement des facultés innées, celles de sentir et de penser (1).

En adoptant à peu près aussi le cadre de Genovesi et la plupart de ses maximes, Fr. Soave se rapprocha davantage de Locke et de l'école française du XVIII[e] siècle. En revendiquant pour Galilée l'honneur d'avoir le premier créé par ses illustres exemples la philosophie de l'expérience, en accordant à Descartes et à Leibniz le mérite d'avoir renversé les idoles scolastiques et excité par leurs systèmes imposants le désir de la nouveauté, Soave considère Locke comme le premier philosophe qui ait réconcilié les bons esprits avec la métaphysique. Aussi, a-t-il pris la peine de commenter le traité de Locke en l'accompagnant de ses propres observations. Il place ensuite Condillac, Bonnet, D'Alembert, Genovesi et Sulzer, au premier rang de ceux qui ont, sur les traces de Locke, fait servir cette science à développer les facultés et les opérations de l'â-

(1) *Rudimenta logica*, p. 17, 23, 24, 26.

me, à en déterminer la nature, à découvrir l'origine des idées, à guider cette science dans les considérations les plus abstraites et les plus générales, à fonder solidement les principes de toutes les sciences et de tous les arts (1). Soave n'en est pas moins un spiritualiste prononcé (2), comme il est aussi un philosophe religieux. Il s'est efforcé de séparer la fausse philosophie de la véritable, de signaler les causes des égarements de la première, les funestes conséquences dans lesquelles elle se précipite. Si, en servant cette cause honorable, le talent et la profondeur lui manquent trop souvent, du moins la modération ne l'abandonne jamais.

Le problème relatif à la manière dont nous parvenons à la connaissance de l'existence des corps extérieurs, a fort occupé les recherches de Soave. Il a examiné l'hypothèse de la statue de Condillac, et n'a pas approuvé l'explication que le philosophe français propose pour rendre compte, par la double sensation tactile comparée, de l'origine de cette connaissance : il a proposé lui-même une conjecture sur la manière dont l'âme arrive à cette grande découverte. Se plaçant dans le point de vue qui a occupé MM. Destutt de Tracy et Maine de Biran, il a pensé qu'on pouvait expli-

(1) *Instituzioni di metafisica*, præfazione, p. 7 ; Venise, 1806.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, sezione I, c. 1.

quer la naissance du jugement qui prononce sur l'existence des corps, par les sensations d'effort et de résistance (1). Il a eu d'ailleurs le bon esprit d'abandonner la fiction de la statue conçue par Condillac et par Bonnet, et de s'attacher de préférence à une suite d'observations sur la manière dont les esprits se développent chez les enfants. Il suppose que les enfants arrivent à reconnaitre qu'il existe des êtres hors d'eux-mêmes, en reconnaissant leur propre dépendance, en réfléchissant sur les moyens qu'ils emploient pour obtenir des secours étrangers, et que, par conséquent, leur première découverte de ce genre sera celle de leur mère et de leur nourrice; ce qui suppose qu'ils parviendront à cette découverte par une déduction implicite d'effet et de cause (2).

Soave lui-même s'est cependant exercé sur une hypothèse philosophique à laquelle il a donné de grands développements : celle de deux enfants abandonnés seuls dans une île déserte. Il les suppose appartenant à deux sexes divers, séparés d'abord, réunis ensuite; il assiste au progrès de leurs facultés et de leurs connaissances, à la création de leur langue (3).

---

(1) *Compendio del Saggio filosofico di* Giov. Locke *su l'umano intelletto*, appendice I, al c. 9 del l. 2.—*Institut. di metafisica*, part. II. *Ontologia*, sez. 1, c. 1. — *Oposcolo* V, à la suite des *Instituzioni di etica*.

(2) *Instituzioni di metaf.*, part. II, sez. 1, c. 1, p. 186.

(3) *Oposcolo* I.

Soave a fait preuve d'un bon esprit dans ses réflexions sur la création d'une langue universelle, en réduisant à leur juste valeur les illusions accréditées plus d'une fois sur ce sujet par des hommes distingués (1), et lorsqu'il a rejeté l'emploi des méthodes mathématiques dans les sciences morales (2). Il a recueilli quelques observations assez curieuses sur un phénomène trop négligé autrefois des psychologues, celui que présente le somnambulisme naturel ; il a essayé d'en rendre compte. Il a assez ingénieusement remarqué qu'il y a quelque analogie entre la manière suivant laquelle les idées se déroulent dans les songes, et celle suivant laquelle elles se succèdent d'elles-mêmes dans ce que nous appelons *les distractions* : il a admis, indépendamment de la *réflexion actuelle et délibérée*, une *réflexion indélibérée et habituelle*, et c'est à la première qu'il a attribué l'espèce d'ordre régulier qui se produit dans les opérations du somnambule (3).

Soave, en adoptant la nouvelle philosophie de l'école française, n'avait eu garde de confondre avec elle les systèmes de matérialisme, de scepticisme absolu ou de morale intéressée, qui s'étaient produits en France vers la fin du siècle dernier. Quelques autres écrivains redoutèrent

(1) *Oposcolo* II.
(2) *Instituzioni di logica*, part. II; appendice, c. 3, p. 148.
(3) *Oposcolo* III et IV.

pour l'Italie l'invasion des doctrines françaises du premier genre, en les supposant plus ou moins propres à favoriser les secondes. A leur tête parut Draghetti, qui s'éleva contre Condillac et Bonnet, attaqua leurs vues sur les facultés de l'esprit humain, et aspira à doter l'Italie d'une philosophie originale (1).

L'illustre et savant Muratori ne pouvait être favorable aux innovations philosophiques. Il rappela la question proposée au commencement du XVIIIe siècle par Alexandre Tassoni, qui demandait *si les lettres et les sciences sont nécessaires dans les états, soit pour les princes, soit pour la jeunesse.* Muratori ne craignit point de déclarer que la résurrection des lettres, si utile et si glorieuse, a dégénéré en abus plus pernicieux encore que l'ignorance des siècles barbares (2). Il enveloppa dans la même accusation Hobbes et Toland, Dodwell et Locke, Collins et Tindal, Spinoza et Bayle. L'un des ouvrages les plus funestes, à ses yeux, fut le *Traité de la faiblesse humaine,* du célèbre Huet, dont il ne put se résoudre à reconnaître l'évêque d'Avranches pour auteur. Il entreprit de le réfuter, et déploya, il faut l'avouer, dans cette réfutation, plus de zèle que de talent, ne portant guère

(1) *Psychologiæ specimen ab Andrea Draghetti;* Milan, 1772. Nous regrettons de n'avoir pu nous le procurer et en offrir ici le résumé.

(2) *Delle forze dell' intendimento umano*, præfazione, p. 5 et 6; Venise, 1745.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 16.

dans les questions les plus graves que les vues d'un bon sens vulgaire, et joignant trop souvent la déclamation aux maximes de la raison. Il s'éleva aussi contre les excès de la critique, censura les censures qu'elle se permet avec trop de légèreté ou d'orgueil (1), et cependant il recueillit lui-même, sans se l'avouer, les fruits de ce doute d'épreuve qui se joint à la critique, lorsqu'il fut contraint d'abandonner le dogmatisme dans ses présomptueuses ambitions (2). Muratori éclaira de quelques observations une des portions les plus curieuses de la psychologie, celle qui embrasse les phénomènes de l'imagination (3); le parallèle qu'il établit entre les extases, les visions et le délire, la folie, le somnambulisme et les songes, n'est pas sans intérêt; la droiture et la candeur avec laquelle il traite le premier de ces sujets, donnent à ses réflexions un prix tout particulier (4).

L'abbé Bianchi, professeur à Crémone, s'exerça essentiellement sur la philosophie morale; il traita le sujet de la félicité publique et privée, que venaient déjà d'explorer Verri et Muratori; il y porta tout ensemble des observations très déli-

---

(1) *Delle forze dell' intendimento umano*, c. 24, p. 333.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 321.
(3) *Delle forze della fantasia umana*; Venise, 1783.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, c. 9, p. 88.

cates et des vues très élevées, rejeta les doctrines qui rabaissent l'homme aux sens, et rappela la morale aux lumières du sentiment (1).

L'Académie de Turin, quoique particulièrement consacrée à la géométrie, fournit aussi à la philosophie quelques matériaux précieux. Saint-Raphaël essaya de faire naître de l'histoire de nos erreurs les caractères de la vérité. Tiraboschi, Denina, Lampredi, traitèrent avec succès différentes parties de l'histoire de l'esprit humain ou de celle du langage. M. Falette-Barrol éclaira la génération des idées par des observations qui portent l'empreinte d'une judicieuse analyse (2).

La science de l'entendement humain a obtenu, en Espagne et en Portugal, des développements bien moins sensibles encore qu'en Italie, par des raisons qui sont trop connues pour qu'il soit nécessaire ici de les répéter. Il semblait que les germes précieux laissés dans ces contrées par les Arabes auraient dû fructifier davantage; mais la haine que leur conservèrent les peuples qu'ils avaient longtemps subjugués, fit naître des préventions injustes contre tout ce qui pouvait venir d'eux. Aussi, depuis l'époque de leur expulsion, on n'aperçoit en Espagne aucun pro-

---

(1) *Meditazioni su varj punti di felicità publica e privata.*—Opere dell' abbate D. Isidoro Bianchi, etc.; Cremona, 1799.

(2) *Eclaircissements sur plusieurs points concernant la théorie des opérations et des facultés intellectuelles*; 1 vol. in-4°, Turin, an X.

grès dans l'étude de la philosophie. Ce n'est pas que les Espagnols ne possèdent des ouvrages très volumineux sur cette science, qu'ils ne lui consacrent quatre années entières dans les exercices de leurs universités; mais cette prétendue philosophie ne diffère presque point de la doctrine scolastique, telle qu'elle était parmi nous aux XV[e] et XVI[e] siècles (1). Purchot, Brixia, le P. Feijoo (2), ne sont guère au-dessus de Duns Scot pour les idées, pendant qu'ils lui sont très inférieurs en génie. Descartes, Locke, Newton, Leibniz, inconnus de la foule, méprisés des docteurs, menacés par l'Inquisition, n'ont point encore osé franchir les Pyrénées. Un écrivain aussi courageux dans ses tentatives que sage dans ses maximes, a fait néanmoins, dans le siècle dernier, d'admirables efforts pour faire luire sur l'Espagne et le Portugal le flambeau qui éclaire le reste de l'Europe. Je veux parler de l'archidiacre d'Evora, *Louis-Antoine Verney*. Il publia en 1746, sous le nom emprunté du capucin *Barbadino*, un ouvrage sur *la véritable manière d'étudier*, etc., et au com-

---

(1) La première année du Cours de Philosophie est consacrée, dans ces universités, à l'étude des *Universaux*; la seconde, à celle des *signes*, c'est-à-dire, de la matière première et des causes, étude qu'on honore du nom de *physique*; la troisième, à l'*ontologie*; la quatrième, à la *psychologie*.

(2) Purchot a dressé une table ou arbre généalogique d'ontologie, corrigée par Brixia. Le P. Feijoo, bénédictin, est l'auteur du *Théâtre critique*.



mencement de 1761, sous celui de *Teixeira-Gamboa*, un *Essai sur les moyens de restaurer les sciences et les lettres en Portugal* (1). On a de lui, sous son véritable nom, une *Logique*, *une Métaphysique* et une *Introduction à la philosophie et à la théologie*, traitées avec une méthode infiniment sage, et qui ont obtenu quelques succès en Espagne, où elles ont été traduites par le docteur *Joseph Maymo y Ribès*.

Verney nous présente à la fois le tableau et la critique du système d'études usité en Portugal et en Espagne. En faisant sentir les vices, il propose les réformes. Sa critique est pleine de sel, son plan est bien lié, raisonné avec justesse, et les connaissances humaines y sont heureusement enchaînées. On ne saurait douter qu'il eût lu, médité Locke et Gassendi; il loue souvent ce dernier; il suit les principes de tous deux et se montre digne de les compléter, de les perfectionner. Avant d'initier les élèves aux mystères de la philosophie, il veut qu'on leur en trace d'abord l'histoire, et il l'a lui-même esquissée. « L'objet de la philosophie, dit-il, consiste dans » l'acquisition d'idées nouvelles et surtout d'idées » claires, et dans l'art de les mettre en ordre. L'â» me n'a par elle-même aucune idée, elle les ac» quiert toutes par usage et successivement; tout » part des sens et des *idées matérielles;* ensuite,

(1) Cet ouvrage a été traduit en français, et publié en 1762, à Lisbonne et à Paris.

» l'âme les développe par la réflexion, les étend » par la comparaison. Toutes les idées se rapportent à trois classes : les *substances*, les *modes*, les » *relations*. Les notions *générales* se forment en contemplant les objets par ce qu'ils ont de commun, » et en faisant abstraction de ce qu'ils ont de différent. Les noms ont servi d'auxiliaire pour cette » opération, mais il importe de prévenir ces significations douteuses des termes, qui portent » la confusion dans nos idées, et auxquelles les » noms des idées complexes sont surtout exposés (1). Il y a trois espèces de jugements : l'un » *nominal*, qui roule sur l'explication des termes; » l'autre *réel*, sur les choses; l'autre *idéal*, sur les » *idées*. Pour avoir négligé cette différence, on est » tombé dans les plus graves erreurs; d'autres erreurs sont nées de l'imperfection des sens, de » l'empire de l'imagination, de l'abus des hypothèses, de l'ambiguité des termes. Toutes les » questions qui servent d'objet au raisonnement, » se réduisent à trois cas, selon que, connaissant » seulement l'une de ces deux choses, le *sujet* et » l'*attribut*, on cherche à découvrir l'autre, ou que, » les connaissant toutes deux, on cherche à fixer » leurs rapports (2). »

---

(1) *Il y aurait beaucoup de remarques utiles à faire sur les signes, mais ces remarques ne se trouvent point dans les livres des Scolastiques.* (*Rétablissement des Etudes de Portugal*, p. 109.)

(2) V. la *Logique* de Verney, et le *Rétabliss. des Etudes*, etc., § 8.

Verney se montre aussi inexorable pour la métaphysique des écoles, que pour leur logique et leur dialectique. Ce qu'il y a d'utile dans l'*ontologie*, se réduit, à son jugement, à un petit nombre de pages, et encore est-ce seulement une partie de la logique, puisque l'ontologie ne peut avoir pour but que de fixer la signification de quelques mots, afin d'en tirer certaines formules générales. Il compose de l'étude des facultés de l'âme une sorte de physique qui s'appuie uniquement sur l'observation ; il s'efforce de faire descendre la morale au nombre des connaissances populaires, en disputant aux théologiens le privilége exclusif qu'ils s'étaient arrogé pour l'étude de cette science. Il rappelle et recommande ce sage exemple des anciens, qui, en unissant la morale à la logique, avaient rendu un service éminent à toutes les deux (1).

NOTE A.

Nous connaissons trois histoires de la philosophie en italien, outre celle de Nelli : l'une, publiée à Naples, en 1728, par J. B. Capasso, qui n'est qu'un simple abrégé ; la deuxième, à Lucques, en 1766 et 1771, par Buonafede, sous le nom d'*Agatepisto Cromaziano ;* la troisième, à Padoue, en 1776 et 1788, par Terzi, qui se compose de deux ouvrages, l'un sur l'histoire de la psychologie, l'autre sur celle des cosmogonies.

(1) V. la *Métaphysique* et l'*Introd. à la phil.* V. aussi le *Rétabliss. des études, etc.*, § 9, 10 et 11.

CHAPITRE XXIV.

École écossaise (1).

Shaftesbury.—Hutcheson. — Reid. — Beattie. — Jacques Oswald.— Ferguson.—Adam Smith.—Edouard Search.—Dugald Stewart.— Watts. — Newton.

Si nous venons observer de noüveau les destinées de la philosophie dans cette île où Bacon et Locke lui avaient ouvert une carrière si heureuse, nous verrons se former, sous les auspices de ces deux grands hommes, une école aussi célèbre par les génies qu'elle a produits que par les services qu'elle a rendus à la morale. Je veux parler de l'école d'Ecosse. Shaftesbury peut être considéré, sous le rapport de la doctrine, comme le premier auteur de cette nouvelle école. Fidèle, en tout le reste, aux maximes de Locke, il donna une extension particulière à sa théorie de la réflexion ; il prêta à cette faculté un système d'af-

(1) Ce chapitre et les suivants, comme l'annonce l'*Avertissement* mis en tête du 1er volume, sont la reproduction de ceux de l'édition précédente. L'appréciation de la philosophie écossaise se trouvera complétée par le rapport fait, en 1808, au nom de l'Institut, sur l'état et les progrès des sciences philosophiques. La note A, qui se rapporte aux *Essais* de Dugald Stewart, et qui est insérée à la suite du chapitre 24, est une note inédite trouvée dans les manuscrits de M. de Gerando. (*Note de l'éditeur*.)

fections naturelles auquel il donna le nom de *sens moral,* et qu'il considéra comme la source de la bienveillance et de tous les mouvements généreux du cœur (1). Hutcheson, ensuite, porta dans ce système plus d'harmonie et d'ensemble, en développa les éléments, modifia de diverses manières la théorie de Locke, s'attacha à l'analyse des rapports qui existent entre la sensibilité de l'âme et les opérations de l'esprit, et donna à la philosophie ce nouveau caractère qu'on a désigné sous le nom de *philosophie morale.* L'université de Glascow vit alors la méthode exacte d'Aristote se réconcilier avec les idées éloquentes de Platon. En rendant aux notions du *bon* et du *beau* un caractère propre et naturel qui les distingue essentiellement des impressions transmises immédiatement par les sens externes, Hutcheson ne leur assigna cependant aucune de ces origines mystérieuses supposées par les contemplatifs; mais il admit qu'à l'occasion de certaines opérations de l'esprit et de certains retours de la réflexion, il se développe une certaine sensibilité d'un ordre plus relevé, dont ces notions expriment les affections diverses. Ainsi, ces notions acquièrent une sorte d'indépendance qui s'accorde avec la nouvelle théorie des générations des idées et avec les principes de l'observation (2).

---

(1) *Characteristics,* by L. Shaftesbury; London, 1737.

(2) *Recherches sur l'origine des idées de la beauté et de la vertu,*

Hutcheson distingue trois sortes de vérités : l'une *logique*, l'autre *morale*, la troisième *métaphysique*. La première consiste dans l'accord de nos propositions avec les choses, la seconde dans l'harmonie du cœur et des actions ; la dernière est relative au principe même de l'existence des êtres ; les deux premières seules peuvent être pour nous l'objet d'une connaissance véritable et d'une application facile.

Le professeur de Glascow eut sur la nature des *axiomes*, sur cette question fondamentale de la logique, des idées bien plus fixes et bien plus justes que Locke. Il expliqua enfin le secret de leur prétendue *éternité* et *nécessité*, en montrant qu'elles consistent en ce que chaque homme les reconnaît dès qu'il dirige sur eux une réflexion éclairée ; il fit voit que c'est seulement dans le même sens qu'on peut les dire innées. Il ajouta que leur nombre est indéfini ; que leur valeur est tout hypothétique ; qu'ils deviennent inutiles, oiseux, lorsque l'identité qu'ils renferment est trop immédiate, comme lorsqu'on dit : *tout être est ou n'est pas*, etc.

Du reste, ce philosophe n'alla point chercher le criterium de la vérité dans une sphère métaphysique ; il est, selon lui, placé dans la raison seule, dans le sentiment réfléchi de la conviction,

---

trad. par Diderot. — *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, l. III.

dans *cette puissance, naturelle à l'âme, de concevoir et de juger*, qui la rend, en quelque sorte, arbitre du vrai, et toutes les questions qu'on a élevées, en voulant remonter plus haut, n'ont servi qu'à engendrer des disputes frivoles (1).

Cependant le vide que Locke avait laissé dans une partie fondamentale de sa philosophie, devenait toujours plus sensible. Hume l'avait découvert, et en avait tiré un avantage singulier pour la cause du scepticisme. Reid s'attacha à le combler; il s'efforça d'enlever à Hume le motif qui autorisait ses doutes. Si Reid n'a point donné une solution assez satisfaisante, s'il n'a point porté assez avant la lumière de l'analyse, il a, du moins, eu le mérite de fixer l'attention des penseurs sur un problème de la plus haute importance, d'avoir compris que les données de ce grand problème devaient être puisées dans la raison naturelle de tous les hommes. Enfin, Reid a certainement approché du but, et fait plusieurs découvertes sur sa route.

Quel motif avons-nous de supposer qu'à nos sensations et nos idées correspondent des objets réels et externes; que ces objets ressemblent aux images sous lesquelles nos sensations nous les représentent; que les événements qui paraissent

---

(1) V. l'ouvrage de Hutcheson, intitulé : *Synopsis Metaphysicæ ontologiam et pneumatologiam complectens.*

se succéder et qui se lient dans notre esprit, sont réellement enchaînés par un rapport d'effet et de cause, qui assure leur constance et les mette dans une mutuelle dépendance? En un mot, quelle garantie avons-nous que les peintures tracées sur la toile légère de la pensée, représentent un monde véritablement existant hors de nous, et les lois qui le régissent?

Tel était le problème posé, comme nous l'avons vu, dès l'origine de la philosophie, et qu'on avait tenté de résoudre en diverses manières.

Les uns, comme Platon, avaient établi la correspondance du règne de la pensée et du monde réel, par l'intermédiaire des idées divines; d'autres, comme les dogmatiques, avaient eu recours à l'énergie féconde des principes nécessaires et éternels; d'autres, comme Aristote, Epicure, et les stoïciens, avaient supposé une sorte d'émanations, de corpuscules légers, d'images voltigeantes, qui transportaient dans l'âme l'empreinte des objets. Locke avait semblé, par sa manière de s'exprimer, autoriser cette dernière opinion, ou du moins une certaine espèce de transmission à laquelle les sens servaient de canal. Hume s'était emparé de cette hypothèse; il avait admis, sous le nom de *phénomènes* ou d'apparences, ces espèces d'intermédiaires, ces anneaux moyens de la chaîne, et, trouvant dans ces occasions prochaines de la sensation une raison suffisante pour expliquer la sensation elle-même, il n'avait

plus aperçu qu'une hypothèse arbitraire, inutile, dans cette cause plus éloignée qui naissait de l'existence des objets et de leurs propriétés. Mais Reid a attaqué Hume dans le principe même du raisonnement; il a éclairé cette longue erreur des philosophes qui supposaient la nécessité d'un agent médiateur entre les objets et la pensée, et il a cherché, dans l'âme seule, le moyen d'une relation plus immédiate et plus secrète (1).

Reïd, le premier, nia donc l'existence de ces *objets intérieurs* que l'âme était supposée contempler, et dont il s'agissait de démontrer la conformité avec les objets externes. A cet effet, il établit entre la sensation et la perception une distinction bien plus essentielle que celle admise jusqu'alors; il motiva cette distinction sur une analyse très délicate de nos divers ordres de sensations. Il plaça dans l'homme une sorte d'instinct naturel, indépendant de l'éducation et de toute connaissance acquise, qui lui fournit une instruction plus directe, et dont les effets sont certains, parce que sa puissance est irrésistible. Cette instruction fondamentale se compose de certaines vérités premières, dont nous avons ainsi le sentiment, sans qu'il soit besoin de les démontrer. Ces vérités, communes à tous les hommes, à l'ignorant comme au philosophe, sont déterminées

---

(1) Dugald Stewart, *Elem. of the Phil. etc.*, p. 91, 92.

par deux caractères principaux : 1° le doute, à leur égard, ne peut être général, ni durable, et il se trouve infailliblement détruit par les conséquences absurdes auxquelles il conduit ; 2° les propositions qui leur sont contradictoires, sont, par elles-mêmes, non-seulement révoltantes pour la raison, mais même ridicules.

Reid essaye ensuite d'établir la nomenclature de ces premières vérités ; il en fixe l'ordre et le nombre, il en indique les applications.

Il les distribue en deux classes : les unes simplement *contingentes*, les autres *nécessaires*.

Dans la première classe il place, par exemple, ces maximes : *tout ce qui est perçu intérieurement par la conscience a une existence réelle ; toutes les pensées et les sensations appartiennent à un sujet qui s'appelle le moi, ou l'âme ; tout ce que nous nous rappelons clairement a réellement existé*, etc., etc.

Il partage la seconde en plusieurs sous-divisions correspondant aux différentes sciences ; ainsi, les vérités premières et instinctives sont, ou logiques, ou métaphysiques, ou mathématiques, ou grammaticales, ou morales. C'est dans le nombre des vérités métaphysiques qu'il place la célèbre maxime : *point d'effet sans cause*, et aussi celle que *tout ouvrage harmonique suppose une cause raisonnable*. C'est par une loi primitive de sa nature, que l'esprit humain conclut de la succession des phénomènes à la connexion qui les unit, et

la seconde partie du problème se trouve ainsi résolue.

Cette grande loi de la raison, cette espèce d'instinct intellectuel qui nous force d'admettre certaines vérités, sans nous permettre d'en discuter les bases, a reçu de Reid le nom de *sens commun*, qui a un grand tort aux yeux de certains philosophes, celui d'appartenir à un langage trop populaire, et qui ne leur laisse que la triste espérance d'avoir raison avec la foule (1).

Convenons cependant que la doctrine de Reid offrait un asile assez commode à ceux qui, en établissant une opinion, voulaient se dispenser de la justifier par des raisonnements, et de répondre en forme aux objections de leurs adversaires. Beattie et Oswald paraissent avoir un peu cédé aux charmes de cette facilité. Cet instinct, ce *sens commun*, dit Beattie, est un don que la nature fait, sinon à l'universalité, du moins au plus grand nombre des hommes. L'éducation et l'art n'ont rien à faire pour le développer dans ceux qui l'ont reçu, ni pour le suppléer chez ceux qui en sont privés. C'est donc perdre son temps que de raisonner, de discuter avec ceux-ci; on ne peut que les plaindre de cette espèce de *cécité intellectuelle*, sans pouvoir espérer d'y porter remè-

(1) *Inquiry into the human mind, on the principle of common sense*, p. 29, 30, 31,—*Essays on the intellectual powers, etc.*

de ; ils peuvent être *savants*, mais il leur manque une condition essentielle pour être *raisonnables ;* ils peuvent avoir de la mémoire et même du génie, quoique manquant de sens commun. Beattie donne beaucoup d'extension au pouvoir de cet instinct naturel, dans les relations des sens ; il le fait juge, non-seulement de l'existence des objets, mais encore de leurs propriétés ; il le fait juge entre les sens eux-mêmes, lorsque leurs rapports se contredisent. Il ne lui accorde pas une moindre autorité dans l'ordre des vérités morales ; c'est au *sens commun* qu'il attribue le droit de nous manifester directement *la liberté morale, la loi du devoir* et *l'espérance d'une autre vie*, en un mot, de servir d'organe à toutes les décisions de la conscience (1).

Jacques Oswald a partagé avec Beattie l'intention de faire servir particulièrement la théorie de l'instinct naturel à confirmer les idées religieuses. Il donna d'ailleurs à cette théorie une extension encore plus marquée. Toutes les erreurs des philosophes naissent, suivant lui, de ce qu'ils ont négligé de prêter l'oreille à cet instinct naturel, de fixer leur attention sur des vérités prochaines et immédiates, pour se perdre en des spéculations sur des objets éloignés et indifférents au bien de nos semblables. Du reste, l'instinct

(1) *Elements of moral science*, by James Beattie, 1790. — *Diss. moral and critical*, *etc.*

naturel peut être dénaturé, corrompu, par les préjugés, les passions, les vices de l'éducation, ou par l'influence, quelquefois funeste, du commerce des hommes ; mais il ne peut être absolument anéanti, du moins dans la *majorité* de *l'espèce humaine*. Oswald distingue donc l'*opinion commune* du *sens commun;* celle-là est plus incertaine, comme celui-ci est infaillible, et l'on peut en appeler de l'une à l'autre. La force de ces vérités d'instinct qu'on est obligé d'admettre comme *axiomes*, sans qu'il soit permis de les discuter, est telle, aux yeux de ces Ecossais, qu'elle suffit pour établir immédiatement *le fait de l'existence de Dieu*, et la plupart des vérités religieuses et morales. Il est, non-seulement inutile, mais même *funeste* d'employer l'arme du raisonnement contre ceux qui se refusent à cette lumière (1).

Ferguson a rétabli, entre les objets et la pensée, ces *termes moyens* (*media*) que Reid avait cherché à faire disparaître; ils sont de deux sortes : les *sensations* et les *signes*. Mais Ferguson n'admet point, dans les conceptions de l'esprit, cette propriété représentative qui les rend, aux yeux de la plupart des philosophes, comme les images des objets. Il fait dériver tout le système des connaissances de deux sources, savoir : la perception immédiate

(1) *An appeal to common sense in behalf of religion*, by James Oswald ; Edimbourg, 1765, 2 vol.

des êtres matériels, et la déduction réfléchie des idées.

Ferguson a compris, sans l'exagérer, toute l'utilité que nous retirons des notions générales. C'est en rattachant l'idée d'un objet particulier à celle de son espèce ou de son genre, l'observation d'un fait individuel à une loi générale de la nature, que nous en acquérons, selon lui, une connaissance véritablement instructive. Ainsi, toutes les découvertes utiles consistent, ou à découvrir une nouvelle loi, ou à faire d'une loi connue une application nouvelle. C'est ainsi que le professeur d'Édimbourg a fait porter lui-même tout son système de la philosophie morale sur la grande *loi de la sociabilité*, sur cette loi en vertu de laquelle chaque individu s'associe au bonheur comme aux souffrances de ses semblables. On sait avec quelle suite, avec quelle heureuse fécondité, ce célèbre écrivain a tracé la génération de cette importante chaîne de notions et de vérités qui soutient toutes les sciences politiques (1).

Ce que Ferguson a fait pour la génération des idées, lord Kaims l'a exécuté pour les idées du beau et pour cet ordre de notions élégantes qui président à la théorie des beaux-arts (2), Adam

(1) *Institutes of moral philosophy*, by Adam Ferguson, Lond., 1769.

(2) *Essays on the principles of morality and natural religion*, by Henry Home (lord Kaims), Edinburg, 1751.

Smith, pour deux autres familles non moins importantes de nos idées, celles qui correspondent aux sentiments moraux, et celles qui fondent l'économie sociale. Ainsi se complétait de toutes parts, d'après le plan de Bacon et les principes de Locke, ce bel arbre généalogique des connaissances humaines dont les sciences morales sont la branche la plus délicate, la plus difficile à observer, voilée qu'elle est par le nuage de nos passions, de nos distractions et de nos habitudes.

Mais Smith s'est assuré des titres bien plus directs encore à la reconnaissance de ceux qui étudient la philosophie de l'esprit humain, par cette analyse ingénieuse et rapide qu'il a faite de l'origine du langage et de ses propriétés métaphysiques, par ce coup d'œil si profond qu'il a jeté sur l'histoire générale de la philosophie. Quoique nous ne possédions que quelques fragments de ce grand et bel ouvrage qui eût comblé les vœux formés par Bacon, Thomas et D'Alembert, nous y trouvons le sujet des plus fécondes et des plus utiles méditations; nous y découvrons les plus riches aperçus sur la génération des connaissances humaines; nous recueillons avec admiration ces vues sur les causes qui confondirent dans l'esprit des premiers penseurs la métaphysique et la logique, et sur les effets qui résultèrent de leur séparation; ces explications de la naissance du dogmatisme, et cette intéressante esquisse de l'histoire des idées dans l'école de Platon, d'Aristote, des

stoïciens, de leurs successeurs; ces jugements si pleins d'équité que portait sur le mérite des philosophes anciens un esprit si capable de l'apprécier; en un mot, cette manière si heureuse de faire servir les lumières des modernes à développer la liaison des opinions antiques, et l'expérience de ces opinions à jeter un nouveau jour sur les découvertes des modernes (1).

La doctrine de Reid a fourni à Édouard Search une occasion de réconcilier avec la raison humaine les principes de la révélation qu'il considère comme leur complément naturel. Il recourt au sens commun comme à l'arbitre qui seul peut ramener la paix entre les sectes divisées. Dans son éclectisme, il prend surtout Locke pour guide; il tend à développer les conséquences des vérités premières généralement admises parmi les hommes, et surtout celles de ces conséquences qui ont une application pratique, plutôt qu'à remonter à l'analyse des fondements de nos connaissances (2).

Mais c'est surtout à M. Dugald Stewart que Reid est redevable des plus précieux développements. Nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de rappeler le nom de cet écrivain qui con-

---

(1) *Essai philosophique*, par feu Adam Smith, trad. par Prévost, t. I, p. 171; t. II, p. 32. V. aussi sa vie par D. Stewart.

(2) *The light of nature*, by Edward Search, Lond., 1779, 5 vol.

tinue si glorieusement la chaîne des philosophes dont s'honore l'école Écossaise. Cet écrivain possède, dans un haut degré, l'art difficile d'appliquer l'esprit d'observation à l'étude de l'entendement. Ses exemples sont aussi heureusement choisis que judicieusement analysés. Il excelle surtout en décrivant ces opérations délicates par lesquelles l'esprit forme les abstractions, les conçoit et les applique. Condillac avait rapporté à l'abus des principes abstraits la plupart des erreurs philosophiques; Dugalt Stewart a été plus loin; il a expliqué l'origine même de cet abus; il a rectifié, en la développant, la maxime de Condillac; il a montré que l'abus ne tient point à la nature même de ces principes, mais à cette disposition de l'esprit qui tend trop facilement à reporter dans la notion générale quelques-unes de ces perceptions individuelles dont il la détache avec tant d'effort; il nous fait démêler les effets de cette disposition dans des exemples récents, dans des questions de la plus haute importance. Il serait à désirer seulement que Dugald Stewart, plus confiant dans ses propres forces, fût remonté, avec la même méthode et la même sévérité, à la première origine des connaissances. Alors, peut-être, il eût davantage complété sa théorie; il eût accordé moins de confiance à certaines opinions de Reid, et particulièrement à celle qui rapporte au seul *instinct naturel* le jugement par lequel nous pro-

nonçons l'union des effets et des causes (1).

En général, c'est surtout dans les rapports pratiques de la science que ce professeur se distingue par des vues neuves et fines; son introduction prouve très bien l'utilité de la *philosophie de l'esprit humain*, mais son livre entier la démontre mieux encore. Chacune de ses maximes éclaire d'un jour favorable les principes de la logique, de la morale, de la politique et des beaux-arts. Tel était cet instrument intellectuel que Bacon avait conçu et désiré. On aime à le suivre, lorsque, définissant l'esprit de société, il en fait sentir les abus; lorsque, expliquant l'origine des habitudes, il en décrit les effets; lorsque, développant la grande loi de *l'association des idées*, il la développe par les applications les plus variées et les plus ingénieuses, quoiqu'ébranlé en cette occasion par l'autorité des écrivains qui ont donné à cette loi une extension trop absolue; il laisse échapper à cet égard quelques doutes que nous trouverons levés, probablement, dans le nouvel ouvrage qu'il nous annonce (A).

Nous devons compter encore au nombre des disciples de Locke des écrivains qui ont confirmé ou appliqué quelques parties de sa théorie, tels, par exemple, que l'auteur d'Hermès, Harris, qui l'a si heureusement fait servir à éta-

---

(1) *Elements of the philosophy, etc.*, p. 205, 206.

blir les principes de sa grammaire (1); tels encore qu'Isaac Watts, qui, dans sa *Logique*, l'a mise en quelque sorte en action, en a déduit des préceptes pratiques pour la découverte et la défense de la vérité, et qui a donné une sorte de base expérimentale à la théorie de l'art de penser (2).

Quelques années après avoir publié sa Logique, Watts imagina de la compléter par un supplément qui fût à la fois à l'usage des gens du monde et de ceux qui se destinent à l'étude des lettres et des sciences, qui servît comme d'introduction aux divers travaux de l'esprit, en même temps qu'à la conduite de la vie. Cet ouvrage, dont il n'a pu achever que la première partie, sous le titre de *Culture de l'esprit*, est un recueil d'excellents préceptes et de maximes pratiques sur l'art des observations, la lecture, l'instruction, la conversation, la méditation. Ces divers moyens d'augmenter nos connaissances sont comparés entre eux, et analysés avec la plus

---

(1) Harris a parfaitement senti l'étroite liaison de la logique et de la grammaire (l. I, c. 6); il a tracé avec une extrême précision la génération des idées générales, et défini avec justesse le caractère des principales langues (l. III, c. 4 et 5). Le traducteur élégant qui nous a fait jouir de cet ouvrage, y a joint des notes qui en augmentent encore le prix.

(2) La Logique de Watts, publiée en 1724, eut tant de succès, que, dès 1736, elle avait obtenu six éditions; elle est devenue classique dans les universités d'Angleterre,

grande sagesse. Les expositions sont claires, les exemples bien choisis et la méthode très exacte. Ici, encore, Watts a pris Locke pour guide; il a converti sa théorie en une sorte d'art qu'on pourrait appeler l'*art de s'instruire* (B).

Mais terminerions-nous sans rappeler de nouveau la belle confirmation que les principes de Bacon ont reçu des exemples, de la doctrine du grand Newton? Quel témoignage rendu par le génie inventeur au génie des méthodes! Newton, aussi, s'occupa de logique et de métaphysique; mais sa philosophie sublime, alors même qu'elle saisissait le nœud inconnu du système céleste, sut s'arrêter à la limite naturelle de nos connaissances. Et qui mieux pouvait poser cette limite, que celui qui avait approché si près du terme? Il admit, comme autant de données, les propriétés de la matière, et consacra à en développer les effets le temps que d'autres perdent à les expliquer. Il démontra la grande loi de l'attraction, mais sans s'arrêter à examiner en quoi elle consiste, ni comment elle est possible; il avoua ingénuement son ignorance sur le fondement de nos perceptions; il montra un constant éloignement pour les systèmes du dogmatisme et pour ces théories audacieuses, qui, du sein du néant, prétendent démontrer *à priori* le principe des êtres. Justement effrayé des écarts que cette méthode vicieuse avait produits et qu'elle pouvait renouveler encore : *O physique,* s'écria-t-il, *préserve-toi*

de la métaphysique! Avis qui fut entendu de son siècle, et lui valut enfin de plus réelles découvertes.

La philosophie de Bacon et de Locke est donc devenue, sans délai comme sans efforts, à peu près générale en Angleterre. Nous ne rencontrons guère, parmi les écrivains de cette nation, que quelques exceptions, telles que Clarke, Richard Price et Wollaston, qui se rattachèrent plus ou moins aux systèmes dogmatiques de Cudworth, d'Henri More, et donnèrent une physionomie moderne aux antiques leçons du fondateur de l'Académie.

NOTE A,

A L'OCCASION DES ESSAIS DE DUGALD STEWART.

Vérités fondamentales méconnues :

1° L'esprit ne perçoit pas seulement des *idées*, mais aussi des *faits*.

2° L'origine des idées de *rapport* est une troisième source; ces idées sont le produit de l'esprit lui-même.

3° Les prétendues apparences (*phénomènes*) sont d'abord des *réalités* en elles-mêmes, et ne deviennent *apparences* que par un rapport de comparaison : point de *phénomènes* sans *noumènes*.

4° Il n'y a pas de vérités *relatives* qui ne supposent des vérités *absolues;* car il n'y a pas de rapports sans termes.

5° L'*unité* de l'esprit est la clef des rapports.

6° Les erreurs les plus considérables de la philosophie sont nées de l'hypothèse qui fait considérer toutes nos idées comme des *images*, et chercher *uniquement* la vérité dans la ressemblance de ces images avec les *modèles*.

Cette hypothèse est née de l'analogie des sensations de la vue avec celles du tact, et des jugements portés sur les choses retracées seulement par l'imagination et la mémoire. Mais il y a aussi le domaine de l'*intuition;* ici, l'idée est la vue de la chose; le jugement est la perception des faits.

7° La clef des plus importants problèmes de philosophie est dans la nature des *notions de rapport*, dans la distinction de ce qui, dans ces notions, appartient à l'esprit, et de ce qui appartient aux choses.

8° Hume demande comment la perception de l'*étendue* peut appartenir à une substance *inétendue*. Réponse : précisément une substance simple peut seule percevoir un tout formé de parties. L'esprit est ici ce que le centre est aux rayons.

NOTE B.

« C'est à l'observation que nous sommes redevables de nos premières idées, soit simples, soit complexes; elle pose le fondement de toute connaissance, et nous met en état de nous servir de tous les autres moyens propres à cultiver notre esprit. Il faut qu'elle nous donne d'abord les premières notions des choses. J'entends toujours par *observation*, l'usage de nos *sens* et le *sentiment intérieur* réunis. (*De la cult. de l'esprit*, p. 40.)

CHAPITRE XXV.

Kant et son école. — Criticisme, ou épreuve de la légitimité des connaissances.

Un des philosophes les plus estimables de l'Allemagne, Fülleborn (1), a observé que, malgré le penchant marqué de ses compatriotes pour les doctrines spéculatives, aucune de ces doctrines ne peut cependant conserver, au sein de sa nation, une considération d'une longue durée. L'enthousiasme même avec lequel elles sont reçues au moment de leur apparition, en prépare les vicissitudes. Wolff avait joui, pendant un demi-siècle, du triomphe le plus éclatant; le moment du refroidissement était arrivé; la naissance d'une doctrine nouvelle était facile à prévoir, par le besoin qu'en devaient éprouver les esprits. D'ailleurs, la tendance de la philosophie de Wolff se trouvait opposée, sous plusieurs rapports, à celle des systèmes qui régnaient en France et en Angleterre. Pendant que Wolff élevait avec tant d'appareil l'édifice des sciences métaphysiques, Hume faisait naître les doutes les plus sérieux sur l'existence même et la réalité de toute métaphysique.

(1) *Beitræge zur Geschichte der Philosophie*, IIIe cahier, p. 157.

Pendant que Wolff rattachait la philosophie entière au principe de la *raison suffisante* ou de la liaison des effets aux causes, Hume accusait ce principe de n'être qu'une fiction de l'esprit ou, du moins, qu'une loi mécanique de l'habitude. L'école de Leibniz et de Wolff avait réduit toutes les modifications de l'esprit à l'activité intérieure; l'école française les rapportait toutes à la réception passive des impressions externes. Leibniz et Wolff s'étaient surtout attachés à reculer les limites de nos connaissances, à accroître la somme des espérances philosophiques; l'école de Locke semblait, au contraire, les restreindre. La lutte de l'entendement et des sens, de la raison et de l'expérience, paraissait avoir repris une nouvelle énergie, et, dans ce combat, chaque secte réussissait mieux à détruire les prétentions de ses adversaires, qu'à justifier les siennes. Un goût d'analyse devenu dominant dans le dix-huitième siècle; un esprit d'inquisition développé en Allemagne par l'exemple du plus grand de ses philosophes; un besoin de simplicité né tout ensemble et du perfectionnement du goût dans les arts, et de la multiplication des connaissances positives; enfin, une disposition générale à la défiance et à la réserve, naturellement produite par le retour qu'un siècle éclairé faisait sur les contradictions et les vicissitudes des systèmes; toutes ces causes réunies devaient inviter les penseurs à chercher, dans une étude plus approfondie de

la raison humaine, les titres qui devaient servir à constater enfin d'une manière plus authentique la légitimité des acquisitions dont cette raison se glorifie (A).

Cette idée aussi, nous pouvons l'affirmer, était commune à tous les vrais penseurs ; mais, pour la réaliser avec succès aux yeux du public, une grande difficulté se présentait. Trouver la solution de ce problème dans des vérités déjà connues, les présenter sous une forme qui n'eût rien d'extraordinaire, c'était renoncer à fixer l'attention d'un public toujours avide d'idées neuves, qu'on ne frappe que par les ensembles, et qui, commençant à se dégoûter des spéculations philosophiques, avait besoin d'être réveillé par une forte secousse. Mais, après qu'une si illustre suite de génies avait, dans tous les sens, parcouru le domaine de la raison, comment espérer d'atteindre à la nouveauté, d'exciter encore une surprise, surtout de produire un effet assez magique pour opérer une nouvelle et dernière révolution ?

Cette espérance qui manquait au plus grand nombre, a été conçue par le professeur de Kœnigsberg, le célèbre Kant, une des têtes les plus fortes certainement et les plus inventives que l'Allemagne ait produites. Cependant il s'est d'abord trouvé très éloigné de son but, sous le rapport du succès, précisément parce qu'il avait exagéré les moyens d'exciter l'effet et d'obtenir l'attention publique, la nouveauté des classifications, celle

des termes, les distinctions, les contrastes, l'union systématique de l'ensemble. Quoiqu'il ne manque jamais de gens disposés à admirer sans entendre, ils veulent du moins paraître avoir compris, et cela seul, dans le nouveau système, exigeait un exercice dont les hommes superficiels étaient incapables (B).

La *Critique de la raison pure*, le premier ouvrage dans lequel les nouvelles méthodes de Kant étaient développées, avait été conçu suivant le procédé synthétique, qui devait ajouter encore aux difficultés naturelles qu'il présentait. Ses *Prolégomènes*, rédigés sous une forme plus concise, plus piquante, et entièrement analytique, commencèrent du moins d'être lus. Enfin, ses *Fondements de la métaphysique, des mœurs*, sa *Critique de la raison pratique* (1), en offrant une résurrection inattendue de la morale platonique, agirent plus efficacement sur les esprits, firent naître l'enthousiasme en même temps qu'ils fixèrent l'attention, et décidèrent presque subitement un succès prodigieux, un succès qui mit en honneur les théories dont ce platonisme semblait n'être que le complément. On étudia le criticisme, on y trouva, ou l'on crut y avoir trouvé la solution du grand problème; plus il avait fallu d'efforts pour s'initier à la nouvelle doctrine, moins il en resta pour

(1) Publiés seulement en 1785 et 1788.

les discuter ; on se sentit élevé à un point de vue duquel on pouvait embrasser, juger tous les anciens systèmes. Ainsi, le premier besoin du voyageur qui a gravi au sommet d'une montagne escarpée, est de se reposer, de se remettre, de contempler les régions qui sont à ses pieds, peu empressé à mesurer les hauteurs qui peuvent dominer encore sur sa tête.

Nous devons nous borner ici à exposer fidèlement les nouvelles méthodes de Kant, sans les préjuger en aucune manière. Nous ne saurions nous dissimuler combien il est difficile de les retracer dans un sommaire qui réunisse les deux conditions indispensables d'être exact et d'être intelligible; d'être exact, lorsque les propres disciples de Kant sont si souvent accusés de l'avoir mal compris, lorsque ceux qui se permettent de combattre quelqu'une de ses opinions, sont assurés d'avance de ne pouvoir échapper à cette accusation ; d'être intelligible, lorsque cette doctrine elle-même, dans ses plus longs commentaires, dans ses plus volumineux dictionnaires, est encore enveloppée de tant de nuages (C). Espérons cependant qu'en y apportant quelque zèle et quelque amour de la vérité, il ne doit pas être impossible de rattacher cette théorie à quelques notions fondamentales, lorsque Platon, Aristote, Bacon, Leibniz, ont pu être résumés, sans cesser d'être compris.

Il importe bien, ce me semble, de distinguer,

dans la théorie de Kant, trois points de vue principaux, qui peuvent la faire juger d'une manière différente : 1° ses intentions, c'est-à-dire le but qu'elle se prescrit et les problèmes qu'elle a posés; 2° ses méthodes, ses nomenclatures; 3° enfin l'application qu'elle en a faite, ou ses résultats.

Ses intentions et les problèmes qu'elle a posés ont surtout déterminé l'admiration d'une foule de bons esprits qui en ont senti toute l'importance; ses résultats ont effrayé pour le moins autant ceux qui les ont principalement considérés. Quant à ses méthodes, elles ont produit plusieurs effets contraires. Quelques-uns, s'y étant engagés, se sont trouvés pris comme dans un défilé, et les ont jugées nécessaires, parce qu'ils ne savaient plus en sortir; quelques autres n'ont point eu le courage d'y entrer, et les ont censurées plus par prudence que par conviction; un petit nombre les ont entièrement parcourues, et ont su discerner avec impartialité sous quels rapports différents elles peuvent faire avancer l'esprit humain, l'égarer, ou le laisser au même point, après de nombreux détours.

L'intention de Kant, en proposant son système, est de terminer les trois longues guerres qui désolent l'empire de la philosophie, celles qui se sont élevées entre le dogmatisme et le scepticisme, entre les théories rationnelles et les théories expérimentales, entre l'idéalisme et le matérialisme.

Ce philosophe a donc cherché un passage en-

tre ces routes opposées, il a cru l'avoir découvert; il a cru pouvoir combattre tous ces systèmes, sans rien emprunter d'aucun d'eux.

Il a pensé que si les philosophes s'étaient, avant lui, partagés entre ces routes contraires, que s'ils n'avaient point aperçu de milieu, c'est qu'on n'avait pas pris un point de départ assez éloigné, et qu'en rétrogradant davantage encore, en posant des questions antérieures aux principes mêmes de ces doctrines, on trouverait un moyen de les éviter également.

Ainsi, les problèmes fondamentaux qu'il a soulevés, sont nés précisément du contraste de ces systèmes.

Le scepticisme a attaqué en demandant une raison, une preuve des principes élémentaires de nos connaissances : le dogmatisme a répondu par l'autorité du bon sens, du sentiment intérieur, de l'évidence. Le scepticisme a reproché à la raison ses écarts, l'a accusée d'impuissance pour la vérité : la raison s'est justifiée par les contradictions du scepticisme.

Kant a pensé qu'il fallait remonter plus haut encore; il s'est demandé : *La connaissance raisonnable est-elle possible? Comment est-elle possible?* C'est-à-dire qu'est-ce que *connaître*, et quelle est la relation de la connaissance au *sujet* qui connaît, et à *l'objet* connu (1)?

(1) *Critique de la raison pure*, p. 8 et 9.—Kiesewetter, *Versuch*, p. 12, etc.

Les partisans exclusifs de l'expérience ont objecté aux théories rationnelles que, fondées uniquement sur l'identité, sur la définition du même par le même, elles sont nécessairement infécondes et par conséquent oiseuses, que leur fécondité apparente, produite seulement par l'abus des termes, n'a donné lieu qu'à de vains systèmes. Les partisans des théories rationnelles ont objecté aux amis de l'expérience, que l'observation fournit seulement des faits contingents, momentanés, isolés, partiels ; qu'elle n'a par elle-même aucune force pour les enchaîner d'une manière nécessaire et absolue ; que l'expérience elle-même, pour mériter ce titre, c'est-à-dire pour nous donner le droit de conclure d'un phénomène à un autre phénomène, a besoin de l'intervention d'un principe rationnel, métaphysique, principe qu'elle ne peut se donner elle-même, et qui doit au contraire lui servir de législation.

Kant s'est placé encore ici en avant du point auquel les deux partis avait commencé, il s'est demandé : *Comment l'expérience elle-même est-elle possible? Comment une métaphysique est-elle possible?* c'est-à-dire, *quel peut être le principe de la fécondité des principes rationnels* ou non empruntés de l'expérience? *Quelle est la loi en vertu de laquelle nous formons une chaîne des phénomènes observés*, nous les rendons dépendants les uns des autres (1)?

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 12; prolég., p. 18.—Kiesewetter, p. 17.

Le matérialisme a dit : Nos idées ne sont que les représentations, les images des objets qui existent hors de nous, les empreintes qu'ils nous donnent d'eux-mêmes. Il a été jusqu'à dire : Tout le système de nos connaissances ne se compose que des mouvements excités par ces objets dans nos organes. L'idéalisme a montré que le matérialisme reposait sur une hypothèse arbitraire; il a dit : Nos idées ne sont que nos propres manières d'être, les produits de notre activité intérieure; comment prouver qu'elles viennent des objets, comment prouver qu'elles leur ressemblent?

Kant a cherché le remède à ces différends dans l'étude des éléments qui composent nos idées; il s'est donc proposé ce dernier problème : *Quel est le moyen de distinguer dans nos idées la part qui est fournie par notre esprit, qui nous appartient en propre, de celle qui est fournie par les objets, qui nous est donnée* (1)?

Le but déterminé des recherches de Kant a donc été d'examiner, d'éprouver la légitimité de nos connaissances, et c'est pour cette raison qu'il a donné à sa méthode le nom de *critique* (2). C'est plutôt, selon lui, une préparation générale à la philosophie que la philosophie elle-même; c'est

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 34, 164, 322.

(2) *Critique*, de κριτής, juge, d'où *Criterium*, moyen de jugement.

plutôt une *discipline* qu'une *doctrine* (1) ; c'est une méthode entièrement neuve qui finit précisément là où les théories ordinaires commencent. Ce n'est point une science proprement dite ; c'est en quelque sorte le creuset dans lequel la science humaine doit être portée pour vérifier son titre.

La philosophie *critique*, en même temps qu'elle réclame un rang à part, réclame aussi le premier de tous ; car, en examinant la nature, la légitimité, les limites de nos connaissances, elle s'institue, par là même, leur suprême législatrice ; elle se charge de les soumettre à cette discipline sévère qui leur manquait ; en un mot, dans la grande république philosophique, elle laisse aux autres l'action, et se réserve à elle-même la censure.

Si cette intention n'est pas aussi neuve que les partisans de Kant le supposent, elle a du moins, dans tous les cas, un double mérite, par l'importance des problèmes qu'elle fait naître, par la hardiesse des conceptions qu'elle exige ; et déjà on conçoit comment des hommes distingués ont pu s'attacher fortement à une doctrine qui présentait de si hautes questions, qui promettait de les résoudre. On conçoit aussi comment ses sectateurs ont dû se trouver exposés à toutes les séductions d'une vanité présomptueuse, au danger

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 22, 25, etc.

de se croire une sorte d'êtres privilégiés entre les philosophes de tous les siècles, comment ils ont pu se livrer à un mépris exagéré pour les doctrines de leurs prédécesseurs, de leurs contemporains, comment ils ont dû surtout traiter avec un profond dédain la philosophie populaire du sens commun; enfin, comment, s'étant constitués les régulateurs des pensées humaines, ils ont pu s'indigner qu'on osât en appeler de leurs sentences.

On conçoit enfin que le choix et la nature de ces problèmes fondamentaux devaient donner à Kant et à ses disciples un avantage particulier dans la manière d'annoncer leurs réformes. Aussi, ceux qui ont eu occasion de parcourir un certain nombre d'écrits sortis de cette école, peuvent-ils remarquer que ces auteurs excellent en général dans les débuts de l'exposition de leur doctrine.

Quoique la philosophie critique prétende ne faire partie d'aucune science et être antérieure même à toutes les sciences, indépendante d'elles, puisqu'elle doit juger leurs caractères, il fallait cependant qu'elle prît ses données quelque part. C'est dans la nature de l'esprit humain, c'est dans l'analyse des facultés intellectuelles, de toutes les opérations qui concourent au grand art de connaître, qu'elle les a puisées, ces données ; car la question de savoir ce que nous pouvons connaître, comment nous pouvons connaître, se réduit, en d'autres termes, à la considération des

moyens que nous avons pour connaître, et de leur proportion avec l'objet de nos connaissances.

La philosophie appelée *critique* rentrerait donc, sous ce rapport, dans ce que nous avons coutume d'appeler *la science de l'entendement humain*, ou encore *la philosophie de l'esprit humain;* mais elle s'en distingue en ce que cette science, traitée parmi nous et en Angleterre par la méthode expérimentale, ne se compose que d'un recueil d'observations de détails sur les opérations de l'esprit humain, ce que l'école de Kant appelle une *psychologie empirique ;* tandis que cette école, au contraire, se fonde sur une méthode *à priori*, prétend faire abstraction de toutes les données de l'expérience, considérer la raison d'une manière antérieure à l'observation de ses produits, la considérer dans la déduction des connaissances qu'elle tire entièrement de son propre fonds, et c'est par ce motif que cette école donne à sa doctrine le nom de *Critique de la raison pure* (1).

Cette philosophie prend encore le nom de *transcendantale*, en ce sens qu'elle ne s'occupe point des objets de notre connaissance, mais, au contraire, du mode même de la connaissance que nous en prenons, et qu'elle cherche à expliquer

---

(1) Ou *science qui détermine la possibilité d'établir des principes* à priori, *de faire dériver toutes les connaissances d'une source à* priori. (*Crit. de la raison pure*, p. 6.)

à priori la possibilité de cette connaissance (1).

D'après le but que le criticisme s'était proposé, les efforts devaient se diriger naturellement sur trois points principaux :

1° Analyser la faculté de connaître, énumérer, classer toutes les facultés dont elle se compose, et les actes ou opérations diverses par lesquelles s'exercent ces facultés.

2° Démêler, distinguer ce qui, dans les produits de ces opérations, appartient à nos facultés mêmes, aux lois qui leur sont naturelles, de ce qui est emprunté des objets.

3° Expliquer l'association qui s'opère entre ces éléments venus de sources opposées, marquer l'application légitime de ces lois de nos facultés, les règles qui doivent la diriger, les limites dans lesquelles elle est restreinte.

Et tels sont, en effet, les trois sujets principaux des recherches de Kant. Les deux premiers, que j'ai eu un motif particulier de distinguer, sont réunis dans la première partie de la *Critique de la raison pure*, sous le titre de *théorie transcendantale élémentaire ;* le troisième est l'objet de la seconde partie, ou de la *théorie transcendantale des méthodes.*

I. Mais, d'abord et avant tout, qu'est-ce que *connaître ?* En quoi consiste cette connaissance dont nous devons analyser lès instruments ?

---

(1) *Crit. de la raison pure*, 2e édition, intr., § 7.

Connaître, selon la définition de Kant, c'est quelque chose de plus qu'*apercevoir;* c'est aussi quelque chose de plus que *penser* (1).

La connaissance consiste *dans le rapport des images ou représentations qui nous sont données, avec un objet; dans la réunion de ces représentations en l'unité d'une même conscience.* Car l'*objet d'une représentation*, dans le langage de Kant, est, *en général, ce quelque chose d'un*, ce pivot, ce centre *auquel on rapporte les matériaux variés de la représentation* ou image (2).

C'est ainsi que *connaître* se distingue d'*apercevoir*, puisque l'aperception ne nous fournit que des éléments détachés, désunis, ou que du moins l'*union* qu'elle nous présente, n'étant qu'une rencontre momentanée, fortuite, accidentelle, ne constitue point cet enchaînement général, absolu, nécessaire, qui, selon Kant, est la condition essentielle de la connaissance proprement dite.

C'est ainsi encore que *connaître* se distingue de *penser ;* car la pensée roule souvent sur des notions ou sur des images qui ne se rapportent à aucun objet déterminé.

Or, trois grandes facultés concourent à cet acte

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 146, 165, 194, etc. — Ch. Christ. Ehrhard, Schmid, *Wörterbuch*, p. 133, 162, etc.

(2) *Ibid.*, p. 137.



important de *connaître : la sensibilité*, *l'entendement*, *la raison*.

Ces facultés sont étroitement liées entre elles par une gradation, par une subordination successive ; elles composent une sorte d'*hiérarchie logique* dont la sensibilité forme la base, dont la raison occupe le sommet. Mais, malgré leurs rapports, elles sont essentiellement distinctes par leur nature, leurs fonctions, leurs propriétés, et cette distinction est fondamentale dans le criticisme.

«La *sensibilité* est une faculté *passive* de l'âme, en vertu de laquelle elle est susceptible d'être modifiée, affectée par les objets, d'en concevoir des représentations à l'occasion des impressions qu'ils transmettent (1).

Le criticisme se distingue ici de la doctrine de Leibniz, qui considérait la sensibilité comme une faculté tout active, et ses modifications comme des produits de l'entendement.

« L'entendement (*Verstand*), au contraire, est une faculté active, spontanée. La pensée est son privilége, l'acte qui la caractérise. Elle réunit les impressions sensibles, en compose un tout, engendre les notions ou conceptions, produit les jugements, forme et règle les connaissances expérimentales (2).

(1) Schmid, *Wörterbuch*, p. 33.

(2) *Crit. de la raison pure*, p. 137, 158, 672; proleg., p. 108, 172, etc.

» La limite qui sépare ces deux facultés trace aussi, d'une manière générale, la séparation des connaissances sensibles et des notions intellectuelles. »

Ici l'école de Kant croit se distinguer de l'école de Locke, ou de ce qu'elle appelle la philosophie empirique, qui ne reconnaît dans l'entendement, dit-elle, qu'une faculté passive, une simple *réceptivité* des notions (D).

« La raison, enfin (*die Vernunft*), est le plus haut degré de l'activité d'un esprit qui a la jouissance de toute sa liberté et la conscience de toutes ses forces; c'est *la faculté de déduire;* c'est la faculté de raisonner d'après des principes, de connaître le particulier à l'aide du général, de subordonner les règles de l'entendement à une plus haute unité, à des lois premières et absolues (1). »

On peut donc se figurer l'esprit humain, dans le système de Kant, comme un empire dont la *sensibilité* représente les sujets; l'*entendement*, les agents ou ministres; *la raison*, le souverain et législateur suprême; ou, si l'on veut, comme un édifice dont la sensibilité livre les éléments épars, dont l'entendement assemble les parties, dont la raison est l'architecte : elle seule forme le plan général d'après un idéal qui lui est propre.

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 24, 355, etc.

Les matériaux sont livrés par la sensibilité à l'entendement, par l'entendement à la raison. La raison commande à l'entendement, celui-ci à la sensibilité.

Examinons maintenant en détail les opérations qui ressortent de chacune de ces trois facultés.

« Sous le nom générique de *sensibilité* ou de *cognition* intérieure, se trouvent compris les *sens* et l'imagination réproductrice (1).

» Les sens sont la faculté d'être diversement modifié par la présence des objets.

» Les objets *présents* sont ceux qui agissent sur nous.

» Cette action produit un changement dans l'état de l'âme.

» La modification qui en résulte est une sensation (*Empfindung*) (2).

» Mais les objets dont l'action nous modifie sont de deux sortes ; ils sont ou différents de nous-mêmes (extérieurs), ou bien identiques à nous-mêmes : de là deux espèces de sensations, l'une *externe*, l'autre *interne* occasionnée par notre activité propre et intérieure.

» Cette modification, en tant qu'elle est agréable ou désagréable, et qu'elle devient ainsi un

(1) Kiesewetter, *Versuch*, etc., p. 32.
(2) *Crit. de la raison pure*, p. 34, 74.

principe des déterminations de la volonté, est appelée *sentiment* (1):

» L'acte de la *conscience*, en s'unissant à la sensation, la convertit en perception (*Wahrnehmung*) (2).

» L'acte de la *conscience* lui-même (*Bewüsstseyn*) est aussi nommé *aperception*. Il consiste à distinguer ce qui est perçu du sujet qui perçoit (3).

» La conscience d'une perception, qui suffit à la distinguer d'une autre, constitue sa clarté.

» L'*imagination*, prise en général, a deux fonctions principales, l'une *pure*, l'autre *empirique*. La seconde est la seule par laquelle elle appartient à la sensibilité (4). Elle consiste à reproduire les images des objets en leur absence. Cette reproduction est l'effet de la force de combinaison, d'association, qui est propre à cette faculté; association, cependant, entièrement aveugle et mécanique dans l'exercice de cette seconde fonction (5).

» Les produits de l'imagination reproductrice, comme ceux de la sensation, donnent lieu à l'*in-*

---

(1) *Crit. de la raison prat.*, p. 102, 161.

(2) *Crit. de la raison pure*, p. 147, 202, 207; proleg., p. 81. La *perception* est appelée la *conscience de l'intuition*. Ailleurs (*Crit. de la raison pure*, p. 376) elle est appelée plus généralement encore la *conscience de la représentation* (même non sensible).

(3) *Crit. de la raison prat.*, p. 131.

(4) *Ibid.*, p. 151, 152.

(5) *Ibid.*, p. 103.

tuition ou vue (*Anschauung*); deux conditions sont nécessaires pour constituer cette *intuition* qui joue un grand rôle dans le criticisme : 1° elle se rapporte immédiatement à un objet; 2° elle ne se rapporte qu'à un objet individuel; elle se compose du faisceau des perceptions rapportées à l'individu (1).

» L'*intuition* est à la *représentation* ce que l'espèce est à son genre. » L'école de Kant appelle *représentation* à peu près ce qui, dans l'école de Locke, est nommé *idée* dans le sens le plus étendu. La *représentation* est la modification intérieure de l'esprit, en tant qu'elle *peut être* rapportée à un objet. Elle est *sensible* lorsque cet objet est renfermé dans le domaine de la sensibilité. Elle devient *notion* dès que, se rapportant à plusieurs objets, elle prend un caractère général (2). Dans son rapport avec le sujet qui la reçoit, la *représentation* devient l'origine des besoins (3). »

Nous voici sur les confins de l'ordre supérieur de nos facultés cognitives, de la sphère dans laquelle notre activité se déploie.

L'entendement exerce ses fonctions par la pensée, c'est-à-dire, par cet acte *qui ramène à*

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 33, 47, 125.—Schmid, *Wörterbuch*, 2e édition, p. 40.

(2) *Crit. de la raison pure*, p. 242. — Kiesewetter, *Versuch*, p. 21, etc.

(3) *Crit. de la raison pratique*, p. 16.

l'unité la variété des perceptions, soit en concevant ou formant des notions, soit en jugeant ou rapportant les perceptions sous les notions qui lui correspondent; soit, enfin, en rassemblant plusieurs notions sous une notion plus générale, ou plusieurs jugements sous un jugement plus élevé (1).

Plusieurs opérations concourent à former cette alliance des perceptions variées dans l'unité.

» D'abord l'imagination déploie ici cette autre fonction que nous avions annoncée; elle agit comme faculté *pure, productrice, transcendantale;* elle est, sous ce rapport, un produit de la *spontanéité de l'entendement;* elle imprime au faisceau des perceptions l'*unité de la conscience*, en vertu de sa propre nature (2). »

Cette alliance ne pouvant être toujours exécutée d'une manière simultanée, à cause de la multitude des éléments, il faut quelquefois un certain nombre d'opérations successives; il faut cependant aussi que ces opérations soient liées entre elles, que l'entendement en aperçoive l'enchaînement et la suite, pour en réunir les produits. La fonction de marquer, de conserver cette suite, appartient à la réminiscenee.

« Les *notions*, conceptions (*Begriffe*) qui composent le domaine propre de l'entendement, se

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 94, 304; proleg p. 88.

(2) *Crit. de la raison pure*, p 152.

distinguent des *intuitions* en ce qu'elles renferment des caractères ou des rapports qui sont communs à la fois à plusieurs objets, ou qui sont également applicables à plusieurs *intuitions* (1).

» Cette classe de notions qui sont générales, abstraites, ou, comme Kant les appelle, *discursives*, et que cette école a soin, pour des raisons qui lui sont particulières, de distinguer des *notions pures* de l'entendement qui forment une espèce à part; ces notions générales, dis-je, sont des *représentations* détachées de plusieurs *intuitions* (2); l'école de Kant n'a rien changé dans l'exposition de cette opération à la théorie de Locke.

» L'opération par laquelle l'esprit forme une *notion*, emporte avec elle un *jugement* (3).

» *Juger*, c'est imprimer le sceau de l'unité à deux représentations, unir le prédicat à son sujet, un attribut à un objet (4). Le jugement exprime donc le rapport d'un sujet à son prédicat (5), une connaissance médiate de l'objet, l'acte par lequel on rattache une représentation donnée sous une notion qui la renferme en commun avec plusieurs autres (6).

Les jugements sont les fonctions logiques de

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 267.
(2) *Ibid.*, p. 38, 93, etc.
(3) Kiesewetter, *Versuch*, p. 62.
(4) *Crit. de la raison pure*, p. 24.
(5) *Ibid.*, p. 10.
(6) *Ibid.*, p. 93.

l'entendement; leurs diverses espèces, leurs diverses formes s'appellent, dans le langage de Kant, des *moments logiques*. Bornons-nous ici à une distinction fondamentale dans le criticisme, celle des jugements *synthétiques* et *analytiques* (1).

» Il y a des jugements qui *développent* seulement nos connaissances; il en est qui les *étendent*. Les premiers expliquent les données que nous possédons; les seconds en augmentent le nombre. Les premiers n'affirment du *prédicat* que ce qui était déjà renfermé dans le *sujet*, quoique d'une manière plus confuse; les seconds affirment dans le prédicat quelque chose de plus que ce que le sujet emportait déjà par lui-même. Les premiers sont des jugements *analytiques* : ils reposent seulement sur l'identité. Les seconds, jugements *synthétiques*, exigent une addition de l'esprit (2). »

Les jugements analytiques sont ceux, par exemple, que Locke a fondés sur la relation d'*identité;* les jugements *synthétiques*, ceux qu'il a fondés sur la relation de *coexistence* (3).

» Il y a des jugements synthétiques fondés sur l'expérience. Les jugements de l'expérience sont même en général *synthétiques*. Dans celui-ci, par exemple : *quelques corps sont pesants*, l'idée de la

(1) Proleg., p. 88, 119, etc.
(2) *Ibid.*, p. 24.—*Crit. de la raison pure*, Intr., p. 10 et suiv.
(3) Kant fait lui-même ce rapprochement (Proleg., p. 31).

pesanteur ajoute quelque chose à l'idée du corps que celle-ci ne contenait point (1).

» Les jugements *analytiques* sont *à priori*, parce qu'ils s'opèrent par la résolution de nos propres idées (2). » Mais Kant pense qu'il y a aussi des jugements *synthétiques à priori*, c'est-à-dire qui ont lieu sans recevoir aucune donnée de l'expérience.

Cette opinion, vraie ou fausse, est un des grands pivots du système de Kant. Elle mérite d'être soigneusement remarquée. Ses partisans la comptent au nombre des plus brillantes découvertes de ce philosophe. Lui-même n'a rien négligé pour la justifier. Il y a des jugements *synthétiques à priori* en mathématiques. Telle est, par exemple, cette proposition : $7 + 5 = 12$. Il y en a en physique; tel est celui-ci : *Dans toute communication de mouvement, l'action et la réaction sont toujours égales entre elles.* Il y en a enfin, ou du moins il doit y en avoir, en métaphysique. *Le monde doit avoir un commencement*, est une proposition synthétique de cette espèce (3).

L'entendement, en formant ses agrégations, ses alliances, ne produit cependant que des faisceaux partiels et encore isolés, détachés les uns des autres. Ses jugements sont comme au-

(1) Prolég., p. 11, 13.
(2) *Ibid.*, p. 27.
(3) *Crit. de la raison pure*, p. 16, 17, 18; proleg., p. 28.

tant d'anneaux qui ne composent point encore une chaîne. Pour arriver à l'unité complète, il faut donc une nouvelle opération, et cette opération est confiée à la raison qui déduit et conclut, qui réunit les jugements en raisonnements, les raisonnements en démonstrations, et les sujets particuliers en un seul tout.

La raison étant ainsi la grande faculté de l'enchaînement logique et spéculatif ou transcendantal, ne peut s'arrêter jamais à ce qui est conditionnel, c'est-à-dire à ce qui laisse encore en arrière de soi une question à élever, un *pourquoi*. Elle ne peut s'arrêter que dans l'absolu, dans l'*unité systématique* (1).

« La raison est *théorique* lorsqu'elle s'applique aux objets de nos connaissances, soit qu'ils appartiennent à l'ordre de la nature ou à celui de la spéculation. Elle est *pratique* lorsqu'elle détermine et fixe l'exercice de nos facultés morales ou appétitives (2).

» De même que les *notions* constituent le privilége de l'entendement, les *idées* proprement dites constituent celui de la raison. » Kant prend le terme *idée* dans un sens infiniment plus restreint que l'acception ordinaire, et qui a quelque analogie avec celui de Platon (3).

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 359, 675, 708.

(2) *Ibid.*, p. 91, 374; proleg., 153. — *Crit. de la raison prat.*, p. 6, 29, etc.

(3) *Crit. de la raison pure*, p. 368.

» L'idée est une *conception nécessaire de la raison*, à laquelle ne correspond aucun objet susceptible d'intuition ou soumis à l'expérience ; elle est *idée transcendantale* en tant qu'elle considère toute connaissance expérimentale comme déterminée par la totalité absolue des conditions (1). Elle exprime les diverses formes de l'unité suprême, de la généralité absolue et non conditionnelle, les dernières nuances du grand ensemble systématique. Les idées sont de trois sortes : *psychologiques*, *cosmologiques*, *théologiques* (2). »

II. Maintenant que les diverses opérations de l'esprit sont classées, énumérées, hâtons-nous de faire dans chacune la séparation de ce qui est emprunté par l'esprit, et de la part qu'il fournit lui-même en la tirant de son propre fonds.

« L'esprit ne pourrait connaître, s'il n'était doué naturellement de certaines facultés qui constituent son aptitude à ces connaissances. Ces facultés sont en lui *à priori*, c'est-à-dire antérieurement aux occasions externes qui déterminent leur exercice. Elles sont nécessairement soumises à certaines lois qui dérivent de leurs proprié-

---

(1) *Crit. de la raison pratique*, p. 384.

(2) J'invite ceux qui trouveraient quelque obscurité dans ce texte, à consulter la *Critique de la raison pure* aux endroits que je viens de citer. *Ibid.*, p. 390. Voyez aussi Klinker, p. 84.—Kiesewetter, p. 72, 134.

tés essentielles. Ces lois sont donc aussi *à priori* dans l'esprit ; tout ce qui parvient à l'esprit doit en recevoir l'influence, en reconnaître l'empire, en prendre le caractère (E).

» Nous attacherons en général le nom de *matière* à ces données d'emprunt qui sont fournies à nos facultés, sur lesquelles elles s'exercent, et le nom de *formes* au caractère qu'elles reçoivent dans l'esprit en vertu des lois qui le régissent (1).

» Nous donnerons encore le nom d'*empiriques* à ces impressions à l'égard desquelles nous sommes simplement passifs, et que nous recevons par l'action que les objets exercent sur nous. Nous donnerons, par opposition, le nom de *pur* à tout ce qui a son fondement dans nos propres facultés. Nous l'appellerons encore *à priori*, à raison de son *antériorité* à l'égard des données qui nous parviennent (2).

Cette distinction fondamentale s'étendra à toute la série de nos opérations intellectuelles et des facultés qui leur correspondent.

Il reste à savoir ce qui, dans chacune d'elles, constitue en effet la forme ou la matière;

Quelle règle pourra nous diriger dans cette distinction;

Comment, et par quel procédé, isoler, par

(1) *Critique de la raison pure*, p. 322.

(2) *Ibid.*, p. 29, 34, 74, 81, etc.

exemple, d'abord notre sensibilité des données sur lesquelles elle s'exerce, pour l'obtenir dans cet état de *pureté* que la *critique* exige.

« Toute loi, nous répond Kant, est générale, fixe, nécessaire; elle ne peut pas plus changer que la faculté dont elle exprime la nature; donc tout ce qui, dans les perceptions sensibles, est changeant, mobile, mélangé, varié, ne peut appartenir à la sensibilité pure. Ce sera donc la *matière* de nos *intuitions*. Ainsi les sensations proprement dites composent la portion empirique et matérielle de nos perceptions (1).

» Quoique cette *matière* nous soit donnée, qu'elle ne soit pas le produit de nos seules facultés, gardons-nous cependant de la considérer comme exprimant les propriétés des objets qui nous affectent. Elle ne nous en offre que les apparences (*Erscheinungen*) (2).

» Ce qu'il y a, au contraire, de permanent et de fixe, de général et d'absolu, de nécessaire enfin dans nos perceptions sensibles, constitue les lois ou les formes de la sensibilité. Or, nous ne pouvons ni apercevoir, ni concevoir un objet

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 34, 74, 51, 306.

(2) Qu'on ne me demande pas d'expliquer davantage la singulière existence de ces apparences phénoménales, qui nous sont données, que nous empruntons, qui n'appartiennent cependant point aux objets, qui ne sont point nous, qui ne sont point hors de nous. C'est ici un des mystères du criticisme, qu'il faut, pour le moment, respecter, jusqu'à ce que le temps de l'examen soit arrivé.

externe, sans nous le représenter dans l'*espace;* nous ne pouvons apercevoir, ni concevoir un objet quelconque hors de nous, ou dans nous-mêmes, sans nous le représenter dans le *temps :* l'*espace* et le *temps* sont donc les deux *formes* de la sensibilité ; la première est la forme générale des sens extérieurs ; la seconde est celle des sens extérieurs et internes tout ensemble.

» Quand nous disons l'*espace* et le *temps*, ce n'est pas une portion quelconque de l'un ou l'autre, c'est l'*espace* et le *temps absolus* et *sans limites* (1).

» Ces deux *intuitions* ne sont pas *empiriques*, n'ont pas leur origine dans l'expérience ; car elles sont, au contraire, supposées comme condition, comme fondement, dans toutes les perceptions empiriques.

» Elles ne sont pas non plus des *notions générales;* elles ne sont pas même des *notions abstraites*, prises dans le sens ordinaire (2) ; car on ne peut concevoir qu'*un seul* et unique espace, qu'*un seul* et unique temps de cette nature. Elles ne peuvent être détachées d'aucun objet sensible, puisque le temps et l'espace, absolus et sans li-

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 40, 48.

(2) Ces idées devant être originelles *à priori*, la source de tout ce qu'il y a de *pur* dans nos intuitions, il était bien essentiel pour l'école kantienne de les isoler des idées abstraites dont la formation a été expliquée par Gassendi, Locke, etc. (*Crit. de la raison pure*, p. 39, 47).

mites, ne sont renfermés dans aucun objet. Enfin, elles ne sont point formées par voie de composition, puisque l'espace et le temps partiels ne sont que les limitations de cette intuition absolue.

» Elles ne sont pas non plus des *idées innées* (1), quoiqu'elles soient *à priori* en nous-mêmes; car si elles sont antérieures aux perceptions sensibles, c'est seulement dans l'ordre de la raison, et non dans l'ordre des temps. Elles ont leur fondement en nous-mêmes; mais elles ne se produisent qu'à l'occasion, à la suite des modifications sensibles (2). Elles ne peuvent exister séparément de ces modifications, et, sans elles, elles demeureraient inanimées et vides de sens.

» L'espace et le temps sont donc seulement des *intuitions*, mais des intuitions *pures*, nécessaires, originaires, primitives, fondées dans la nature même de notre sensibilité; ils sont la condition indispensable de toute perception sensible, mais condition qui ne se réalise qu'avec elles.

» Ces considérations sur les lois de la sensibilité nous préparent d'avance à celles que l'entendement doit nous offrir.

» De même que la sensibilité reçoit ses matériaux par les impressions passives, l'entendement reçoit les siens à son tour de la sensibilité.

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 167, etc.; proleg., p. 129, etc.
(2) *Ibid.*, p. 53.



Ces matériaux deviennent l'objet sur lequel s'exerce son activité.

» La fonction de l'entendement étant d'unir nos perceptions, sa matière comprendra tout ce qui est destiné à être uni, associé dans le centre qu'elle doit offrir. C'est, dans la notion, ce qu'elle a de général; c'est, dans le jugement, le sujet et le prédicat pris à part (1).

» Les produits de la sensibilité, les intuitions, servent de matière pour les notions; les notions servent de matière pour les jugements(2).

» Les formes de l'entendement ne doivent être que le résultat de ses lois; ses lois doivent être l'expression de la nature des fonctions qu'il exerce. Sa fonction est d'unir : c'est en jugeant qu'il unit. Examinons donc quelles sont les conditions générales, nécessaires, de tout jugement.

» Il y a quatre choses à distinguer dans un jugement :

1° La *quantité;* il peut être ou singulier, ou pluriel, ou général.

2° La *qualité;* il peut affirmer, nier ou limiter.

3° La *relation* entre les termes mêmes du jugement; il est *catégorique* quand il exprime seulement l'union du *sujet* et du *prédicat;* il est *hypothétique* lorsque le jugement est exprimé comme dépendant d'un autre; il est enfin *disjonctif* lors-

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 92, 672, etc.

(1) Schmid, *Wörterbuch*, p. 341.

qu'il embrasse, lorsqu'il oppose plusieurs hypothèses qui s'excluent les unes les autres.

» 4° La relation du jugement à l'entendement, appelée par Kant la *modalité;* il peut être ou *problématique* lorsque l'union du *prédicat* au sujet est présentée comme simplement *possible;* ou *assertorique* lorsqu'elle est présentée comme réelle, effective; ou enfin *apodictique* lorsqu'elle est présentée comme *nécessaire*.

» De là, douze fonctions diverses de l'entendement auxquelles correspondent autant de lois, ou de formes, ou de conditions primitives, nécessaires, générales, appelées *notions pures de l'entendement* ou *catégories*.

Modes de la pensée.	Jugement.		Formes ou catégories.
1. Quantité.	1. Singulier.	—	1. Unité.
	2. Pluriel.	—	2. Pluralité.
	3. Général.	—	3. Totalité.
2. Qualité.	1. Affirmatif.	—	4. Affirmation.
	2. Négatif.	—	5. Négation.
	3. Déterminatif.	—	6. Limitation.
3. Relation.	1. Catégorique.	—	7. Inhérence. Subsistance.
	2. Hypothétique.	—	8. Causalité. Dépendance.
	3. Disjonctif.	—	9. Société.
4. Modalité.	1. Problématique.	—	10. Possibilité. Impossibilité.
	2. Assertorique.	—	11. Être et non-être.
	3. Apodictique.	—	12. Nécessité et Contingence (1).

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 94, 95, etc.

» Mais, pour prononcer un jugement, il est nécessaire, avant tout, de *réfléchir* pour examiner quelle espèce de connexion peut exister entre les *représentations* qui vont être unies. Ce nouvel exercice de l'entendement, appelé par Kant *réflexion logique*, peut s'exécuter de plusieurs manières; à cette fonction sont donc attachées encore des notions qui en dépendent, qui sont aussi *à priori*. Elles se partagent en quatre classes, selon les quatre modes de la pensée; chaque classe renferme deux notions contradictoires, dont l'une ou l'autre doit convenir nécessairement à l'objet; en voici le tableau :

Quantité.	1. Identité. 2. Diversité.
Qualité.	3. Accord. 4. Contradiction.
Relation.	5. Intérieur. 6. Extérieur.
Modalité.	7. Matière. 8. Forme (1).

» Les produits de l'entendement, les notions, sont la matière qu'il livre à la raison.

» La fonction de la raison est de conclure, de délivrer nos jugements de toute condition ultérieure. Elle a donc besoin de certains points d'appui, semblables à celui que réclamait Euclide

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 316, etc.

pour soulever l'univers, de points d'appui qui subsistent par eux-mêmes, qui ne supposent aucune condition, c'est-à-dire, de certaines *idées* entièrement complètes.

» Ainsi, en remontant du prédicat au sujet, elle a besoin de s'attacher à l'idée d'un *sujet absolu*, qui ne soit prédicat d'aucun autre.

» En remontant d'une hypothèse à une autre hypothèse, elle a besoin d'un *principe*, d'un fondement *absolu* qui subsiste par lui-même.

» Le jugement disjonctif se fondant sur le rapport de la partie à son tout, la raison, en suivant cette ligne, a besoin de venir s'arrêter à l'idée d'un *tout absolu*.

» De là les trois formes de la raison, les trois *idées* primitives, originaires, nécessaires, *à priori*.

Sujet absolu.	*Le moi.* *L'âme.*	*Idée psychologique.*
Cause absolue.	*Dieu.*	— *théologique.*
Tout absolu.	*L'univers.*	— *cosmologique.*

Ces vingt-cinq *formes* (intuitions, notions, idées) composent l'appareil, et, si l'on peut dire ainsi, l'arsenal des instruments que l'esprit possède en lui-même, et qu'il applique aux matériaux qui lui sont donnés, soit pour former de nouvelles notions, soit pour établir le système de ses connaissances.

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 370, 390; proIég., p. 126, 129.

III. Jusqu'ici donc nous n'avons encore qu'une sorte de squelette intellectuel ; il nous reste à lui donner la vie, à mettre en mouvement cette machine dont nous venons de décomposer les pièces, à voir en un mot comment l'esprit use de ces instruments. C'est ici certainement la partie la plus hardie du système de Kant.

Voyons d'abord comment l'esprit applique ces formes pour produire ou des images, ou de nouvelles notions.

« Les intuitions pures (l'espace et le temps), en s'unissant aux intuitions empiriques, en les absorbant dans leur sein, formeront d'abord des images, des *intuitions sensibles* proprement dites et *objectives* (1).

» Les intuitions pures, en s'unissant aux notions ou conceptions pures, constituent ce que Kant appelle *schema* ou *type.* »

Pour concevoir la nécessité de ce *schema*, il faut observer que, dans le système de Kant, les conceptions pures de l'entendement ne peuvent s'appliquer directement, immédiatement, à la matière de la sensibilité. Elles ont donc besoin d'un anneau moyen qui leur permette de se rattacher ainsi à la matière de nos connaissances. Cet anneau, c'est l'*intuition pure* du *temps*, forme générale de la sensibilité.

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 47, 125, etc.
(2) *Ibid.*, p. 176, 187.

« Les catégories, c'est-à-dire les notions de l'entendement, s'unissant ensuite entre elles, formeront un nouvel ordre de notions *pures* et *à priori*, mais dérivées des *prédicables* du plus pur entendement (1).

» Les *formes pures* de la raison, les *idées* complètes, dans leur contact avec les notions pures de l'entendement, formeront aussi des idées *pures*, mais *dérivées*. De là résulte une nouvelle espèce de *schema* déduit des plus hautes idées, qui fonde ce que Kant appelle l'*unité architectonique*, et duquel résulte ce que nous appelons une *science*, le plan et la coordination de ses parties (2).

» Les formes naturelles à notre esprit n'ont par elles-mêmes qu'un caractère *subjectif;* pour en déduire des connaissances, il faut leur prêter un caractère *objectif;* il faut que les *sensations* soient élevées au degré d'*intuitions*, les *intuitions* rapportées à des *notions*, les *notions* enfin ramenées à des *intuitions*. Cette connexion entre des éléments qui ont des sources différentes et même contraires, ne peut avoir lieu que d'après des règles fondées *à priori* dans l'entendement même, dérivées de sa nature. Ces règles sont certains

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 107.
(2) *Ibid.*, p. 861.

principes, certains axiomes, qui correspondent aux diverses formes intellectuelles dont ils règlent l'emploi (1).

» Règles pour l'application des deux formes de la sensibilité :

» 1° *Tout objet offert à nos sens extérieurs se trouve dans l'espace et en réunit les attributs.*

» 2° *Tout objet offert à nos sens internes ou externes existe de même dans le temps et en réunit les propriétés* (2).

» Règles pour l'emploi des catégories dans leur rapport aux objets de nos perceptions.

» Règle générale : *tout ce qui doit servir d'objet à l'expérience possible doit se trouver soumis à l'une, au moins, des trois* NOTIONS PURES *qui sont renfermées dans chaque mode de la pensée* (3).

» Règles particulières pour l'emploi de chaque catégorie :

» Principe de la quantité : *Tous les phénomènes, dans les intuitions que nous en avons, sont des quantités extensives*, c'est-à-dire, susceptibles d'être

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 198, 263, 830.

(2) *Ibid.*, p. 51.

(3) Le principe suprême et primitif de tous les jugements synthétiques, au moyen desquels l'expérience devient possible, est celui-ci :

Chaque objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique des éléments variés de l'intuition, dans l'expérience possible. (*Crit. de la raison pure*, p. 176.)

aperçues d'une manière successive et par parties détachées (1).

» Principe de la qualité : *Dans tous les phénomènes, ce qui est réel ou ce qui sert d'objet à la sensation, a une quantité intensive* ou *un degré de réalité qui peut diminuer à l'infini jusqu'à* — 0 (2).

» Principe général de la relation : *L'expérience n'est possible que par la représentation d'une connexion nécessaire entre les perceptions.* Ce principe se sous-divise en trois autres, relatifs *à la persévérance de la substance*, *à la nécessité d'une cause pour chaque événement*, *à l'action réciproque des substances* (3).

» Principes relatifs à la *modalité:*

» 1° *Tout ce qui se concilie avec les conditions formelles* (l'espace et le temps) *de l'expérience, est possible.*

» 2° *Tout ce qui est lié aux conditions matérielles de l'expérience* (la sensation), *est réel.*

» 3° *Tout ce dont la connexion avec une chose réelle est déterminée par les conditions générales de l'expérience, existe nécessairement* (4).

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 202. Ce principe est appelé par Kant : *Axiome de l'intuition.*

(2) *Ibid.*, p. 207. Ce principe est appelé par Kant : *Anticipation de la perception.*

(3) *Ibid.*, p. 218 et suiv. Ces principes sont appelés par Kant : *Analogies de l'expérience.*

(4) *Ibid.*, p. 265. Kant appelle ces maximes : *les Postulats de la pensée empirique.*

» Le principe général de la raison est celui-ci : *Là où le conditionnel est donné, là aussi est donnée la série complète des conditions, et par conséquent le non-conditionnel ou l'absolu.* »

Il faut bien distinguer deux sortes d'usages que la raison peut faire de ses *idées pures*.

« Le premier est simplement *logique*, c'est-à-dire, il constitue simplement la raison *régulatrice suprême*. Sous ce rapport, les idées lui sont nécessaires, indispensables, pour donner à nos conceptions une forme *une*, complète, systématique; elle n'applique ainsi ses idées que comme des auxiliaires, des guides qui fixent sa direction ; cette liaison parfaite qu'elles servent à exécuter est rigoureusement requise pour l'enchaînement de nos connaissances.

» La règle de cet usage logique s'exprime ainsi: *Cherchez à donner aux connaissances conditionnelles de l'entendement une unité complète, par le moyen de l'absolu* (1).

» Mais la raison est aussi poussée par un besoin naturel, constant, à faire de ses idées un autre usage plus étendu, à leur attribuer un ordre d'applications *objectives* et réelles, à créer ainsi, par leur moyen, par-delà le monde de l'expérience, un monde métaphysique (2). La philoso-

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 346, 386, 674.
(2) *Ibid.*, p. 365.

phie critique avoue, reconnaît ce besoin, mais n'en approuve point les effets. Elle ne considère donc ces secondes applications que comme des *postulats*, une sorte de *vœux*, de *désirs* de la raison pure.

« Les règles que nous venons d'énoncer sont autant de *jugements synthétiques à priori*, dans le sens que nous avons indiqué plus haut (1). Elles déterminent et fixent pour nous la *possibilité* de l'expérience (2). »

Observons enfin qu'outre la *réflexion logique* dont nous avons parlé ci-dessus (3), il y a aussi une *réflexion* transcendantale, dont l'office est, dans le criticisme, d'une haute importance, et qui a pour objet de reconnaître quelle est celle de nos facultés à laquelle correspond une représentation, et de prévenir ainsi les méprises qui pourraient naître d'une fausse et vicieuse application de chacune de ces facultés, en les maintenant dans leur domaine légitime (4).

Tel est le tableau des nomenclatures et des méthodes qui sont propres à la philosophie critique, réduites, autant qu'il est possible, à un résumé sommaire, et dépouillées de l'appareil qui

---

(1) P. 231.

(2) *Crit. de la raison pure*, p. 764. Kant les appelle *jugements synthétiques à priori directs*.

(3) P. 231.

(4) *Crit. de la raison pure*, p. 316, 324.

es environne. Mais ce n'est pas tout de dresser des tables, d'imposer des noms, de distinguer, de classer des idées; il importe encore de savoir à quoi conduit tout ce travail, quels sont les résultats qu'il présente ou qu'il peut faire espérer.

Ces résultats de la philosophie peuvent être de deux sortes :

1° Détruire ou prévenir les erreurs ;

2° Augmenter la certitude ou le nombre des vérités.

Un système de philosophie peut, dans ses résultats, ou atteindre de lui-même directement ces deux buts, ou nous préparer nous-mêmes à y parvenir.

Kant a consacré, sous le nom de *dialectique transcendantale*, une des deux parties de sa logique à l'étude des causes des illusions de l'entendement, illusions (*Scheine*) qui ne sont point des vraisemblances, des probabilités, mais de pures chimères; illusions que, pour de très bonnes raisons, Kant et son école s'efforcent de distinguer de ce qu'ils appellent des apparences (*Erscheinungen*) (1).

Il ne s'attache qu'aux illusions qu'il appelle *transcendantales*, c'est-à-dire qui naissent d'un faux usage des facultés *pures* intellectuelles. Il ne

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 352.

s'occupe point des illusions de l'imagination, ni même des erreurs nées d'une violation des lois de la logique.

Les erreurs dont il a démêlé plus particulièrement l'origine, sont les suivantes:

Celles qui résultent de ce qu'on attribue à l'une de nos facultés intellectuelles les fonctions qui ne conviennent qu'à une autre, comme lorsque les sceptiques accusent les sens d'incertitude en attribuant aux sens une faculté de juger qui n'appartient qu'à l'entendement. Kant appelle ces illusions *amphibologie des notions de la réflexion* (1).

Celles qui naissent d'une conclusion fausse dans sa forme; elles ont lieu lorsque de la conception *transcendantale* nous concluons à l'existence réelle de son objet, quoique placé au-dessus de toute expérience. Kant donne à une semblable erreur le nom de *paralogisme transcendantal* (2).

Celles qui ont lieu lorsque, ayant posé une hypothèse qui renferme dans ses éléments une contradiction cachée, nous nous trouvons conduits à des paradoxes apparents; la raison alors, en suivant ses propres lois, se trouve en opposition avec elle-même; la *thèse* et l'*antithèse* se trouvent également et irrésistiblement démon-

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 316.
(2) *Ibid.*, p 399.

trées : Kant appelle cette illusion l'*antinomie de la raison* (1).

Celles qui ont lieu lorsque nous commettons la méprise d'appliquer à la sphère des choses surnaturelles les lois, les proportions du monde sensible, à l'Être-Suprême, par exemple, les attributs de la nature humaine : c'est l'*anthropomorphisme* (2).

Mais une des illusions les plus communes aux philosophes, une illusion trop peu remarquée, qui a exercé une influence très importante sur l'histoire entière de la science, que Kant a le mérite d'avoir aperçue avec la plus grande sagacité, d'avoir développée avec beaucoup d'art, c'est celle qui nous fait transporter et réaliser, dans les objets, les simples règles logiques de nos pensées. Sa philosophie entière est destinée à la combattre.

Il n'est point encore question de savoir si Kant, en discutant le principe de ces illusions, ne lui a pas donné une extension très exagérée, et n'a point employé cette analyse contre des vérités très positives; il suffit, pour le moment, de remarquer que là où ces illusions existent réellement, il a fourni des indications pour les découvrir.

Passons à l'ordre des vérités.

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 432, 595.
(2) *Ibid.*, p. 725, proleg., 173.

Ici, il y a quatre choses à considérer : leur certitude, leurs limites naturelles, leur réalité, enfin les moyens de les multiplier dans la sphère soumise à l'empire de nos facultés.

« La vérité est *logique*, *formelle*, produite par le simple accord des connaissances entre elles, ou *objective*, *matérielle*, par leur accord avec les objets (1).

» Dans ce dernier cas, elle est *empirique* si l'objet est *sensible*, ou *métaphysique* si l'objet est surnaturel (2).

» On peut distinguer quatre degrés dans la force avec laquelle nous nous attachons à la vérité ou à son apparence : la *persuasion*, l'*opinion*, la *croyance*, la *certitude* enfin, qui seule constitue la science proprement dite.

» *La persuasion n'est qu'une illusion* (3). Elle n'a son fondement que dans la disposition particulière du sujet qui en jouit. Aussi, l'épreuve assurée pour la reconnaître est de chercher à la communiquer aux autres (4).

» L'*opinion* correspond à la *vraisemblance*. Ses fondements ne sont suffisants sous aucun des deux rapports *subjectif* et *objectif*. Cependant elle est plus que la persuasion : ce n'est pas encore

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 82, 670, 848.
(2) *Ibid.*, p. 114, 185, 269.
(3) *Ibid.*, p. 88.
(4) *Ibid.*, p. 849.

la vérité complète, ce n'est pas une fiction. On sait au moins quelque chose de ce qui doit fonder la connexion du problème avec les données; la loi de connexion est certaine, quoique les données soient insuffisantes. Il ne peut y avoir d'opinion que dans les choses d'expérience; elle ne peut avoir lieu à l'égard des jugements déduits de la *raison pure*, c'est-à-dire à l'égard des mathématiques, de la métaphysique et de la morale (1).

» *Croire, c'est admettre une chose comme vraie, par des fondements suffisants sous le rapport subjectif, insuffisants sous le rapport objectif* (2).

» La croyance ne s'applique point aux choses théoriques et spéculatives; elle n'a lieu que sous le rapport pratique.

» Alors la croyance est un effet des conditions attachées au but que la raison pratique s'est prescrit.

» Si ce but est nécessaire, si la condition est nécessairement et absolument exigée par ce but, la *croyance* aussi est nécessaire : telle est celle des vérités morales.

» Si la condition n'est nécessaire que relativement à l'esprit de celui qui agit, parce que tout autre moyen lui est inconnu, la *croyance* est *prag-*

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 850, 851.
(2) *Crit. de la raison prat.*, p. 11.

matique : telle est celle du médecin en la vertu des remèdes qu'il administre (1).

» Il y a cependant une sorte de *croyance doctrinale qui peut appartenir aux idées transcendantales, à celle de Dieu, par exemple;* elle résulte de l'utilité que cette supposition nous présente pour satisfaire aux *besoins systématiques* de la raison (2). Mais on ne peut tenir aucun compte de cette croyance dans l'ordre spéculatif; elle n'à qu'une application pratique et subjective, pour donner une certaine direction aux opérations de notre esprit, et favoriser la complète formation de la grande unité (3).

» L'épreuve de la croyance est dans l'étendue des intérêts que l'on pourrait se résoudre à exposer réellement pour cette croyance, épreuve à laquelle ne résisteraient pas souvent des gens qui affirment avec beaucoup de force, et qui s'imaginent peut-être avoir une croyance dont ils sont fort éloignés en effet (4).

» La certitude, enfin, est une conviction dont les fondements sont également suffisants sous le double rapport *objectif* et *subjectif* (5). Elle est *apodicti-*

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 852.
(2) Voyez ci-devant, p. 247.
(3) *Crit. de la raison pure*, p. 853.
(4) *Ibid.*, p. 854.
(5) *Ibid.*, p. 856, 857.

que ou absolue lorsqu'elle est associée à la conscience de la *nécessité* (1). »

Cette certitude *apodictique* ou absolue devient le sujet de l'une des prétentions les plus marquées et les plus singulières de l'école kantienne. Elle pense avoir le privilége exclusif d'établir, d'une manière incontestable, la *certitude apodictique* des sciences mathématiques et de toutes les sciences *à priori*, parce qu'elle les fonde sur sel formes naturelles et nécessaires de nos représentations, savoir : les premières sur la *forme* de l'espace, les autres sur les *notions discursives* de l'entendement (2).

Nous avons vu qu'une des intentions principales du philosophe de Koenigsberg était de fixer d'une manière précise la limite de nos connaissances.

La conclusion de ses recherches est celle-ci : *Nos connaissances réelles ne s'étendent point hors du domaine de l'expérience* (3).

Il ajoute même que nous sommes dans l'impossibilité de déduire de l'expérience aucune connaissance qui ne puisse être à son tour l'objet d'une expérience au moins possible (F).

Ainsi, tout ce qui ne correspond point à une

---

(1) Prolég., p. 49.
(2) Prolég.. p. 54. — *Crit. de la raison pure*, p. 117, 868, etc.
(3) *Crit. de la raison pure*, p. 729.

expérience possible ne peut nous fournir l'objet d'une connaissance objective.

Toutes les grandes questions psychologiques, cosmologiques, théologiques, c'est-à-dire, par exemple, l'existence du principe pensant, sa simplicité, son immortalité, sa liberté, le commencement du monde, la divisibilité de la matière à l'infini, l'existence de Dieu, ses attributs, etc., toutes ces questions sont dans ce cas, et ne peuvent prendre place dans l'ordre de nos connaissances (1).

Le philosophe de Koenigsberg s'est longuement étendu sur ce sujet. Il a rassemblé, sur les questions cosmologiques et théologiques, une série de *thèses* et d'*antithèses* qui, suivant lui, prouvent le pour et le contre avec la même force, et produisent une de ces contradictions de la raison dont nous avons parlé à la page 250.

Après avoir ainsi converti toutes ces questions en paradoxes; il s'est délivré fort adroitement de l'embarras qu'ils pouvaient causer ; il s'est dispensé, par un seul mot, de la nécessité de résoudre les questions elles-mêmes, en disant qu'elles reposent sur une supposition fausse de l'esprit, savoir : que les idées qui les occasionnent puissent avoir une valeur objective (2).

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 662, 731.
(2) *Ibid.*, p. 432, 593.

Ainsi, une solution quelconque de ces questions est, suivant lui, hors de la portée de notre esprit.

« Il y a cependant des *sciences à priori* qui ne sont point fondées sur l'expérience, qui subsistent par elles-mêmes, telles que les sciences mathématiques, la *physique pure* (*Reine natur-wissenschaft*), la *philosophie pure*, la *métaphysique* enfin (1).

» Mais ces sciences n'ont précisément pour objet que les *formes de nos représentations*, les conditions générales et absolues de l'expérience, et de là vient le caractère de généralité, de nécessité qui leur appartient.

» Et comme les formes de la sensibilité, de l'entendement, de la raison, ne peuvent s'appliquer directement, immédiatement aux objets réels; comme *les formes de la raison* ne peuvent servir qu'à opérer l'enchaînement des notions (2); comme les notions ou *formes de l'entendement* ne peuvent s'appliquer aux objets que par l'intermédiaire des formes de la sensibilité (3); comme, enfin, les formes de la sensibilité sont elles-mêmes vides de réalité, tant qu'elles ne sont point remplies par les sensations empiriques; il est visible qu'aucune des *représentations pures* qui forment l'échelle transcendantale, ne peut offrir, par elle-

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 3; proleg., p. 48, 71.

(2) Voyez ci-dessus, p. 233.

(3) Voyez ci-dessus, p. 243.

même, le sujet d'une connaissance objective et réelle (1). »

Voilà pourquoi Reinhold définit le kantisme : *un idéalisme transcendantal* et un *réalisme empirique* (2); car il n'admet de connaissance réelle que dans l'ordre de l'expérience, et non dans la sphère transcendantale.

Il reste cependant à savoir jusqu'où s'étend, dans le criticisme, ce réalisme expérimental, quelle est la valeur qu'il attache à ce terme, *expérience;* en un mot, dans quelles limites l'expérience elle-même est renfermée.

Qu'est-ce que l'*expérience?*

Mellin et Schmid ont rassemblé un grand nombre de définitions diverses, données par Kant, de l'expérience. En les comparant entre elles, nous trouvons que ce philosophe réunit dans cette idée deux conditions : la *connaissance d'un objet donné ; une connexion nécessaire entre les perceptions qui composent cette connaissance* (3).

L'objet est ce qui est supposé hors de la sphère de nos représentations, et auquel notre esprit les rapporte.

Que pouvons-nous savoir sur ces objets?

« D'abord qu'ils existent en effet hors de la

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 396; proleg., p. 126.

(2) *Beitræge*, 2. Hest., p. 17.

(3) Mellin. *Kunst-Sprache der critischen Philosophie.* — Schmid. *Wörterbuch*, etc., p. 158, 159.

sphère de nos représentations. Nous ne le savons point directement, immédiatement, mais par une déduction que Kant nous présente comme le résultat de la conscience de nous-mêmes (1); mais ce n'est point encore ici une connaissance (2).

» Si nous voulons considérer ensuite ces objets tels qu'ils sont *en eux-mêmes*, hors de la sphère de nos perceptions, de nos représentations, nous n'avons et ne pouvons avoir à leur égard aucune connaissance.

» Nous ne pouvons savoir ce qu'ils sont, mais seulement ce qu'ils nous paraissent au travers des formes de nos propres facultés (3).

» La matière de nos perceptions sensibles, quoiqu'elle nous soit donnée du dehors, ne nous représente donc point les propriétés des objets, mais seulement leurs apparences : elle ne constitue pour nous que des phénomènes.

» Et il faut remarquer encore que notre propre *moi*, considéré comme objet, n'est aussi pour nous qu'un phénomène, qu'une *apparence;* nous ne savons rien, nous ne pouvons rien savoir de ce qu'il est en lui-même (4).

» Tout se réduit donc à des apparences, espèces

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 275.
(2) *Ibid.*, p. 277.
(3) *Ibid.*, p. 306, 518, 527, 565, etc.
(4) *Ibid.*, p. 135, 157, 399, 712; proleg., p. 141.

d'intermédiaires entre nos facultés et les objets, qui ne représentent point la réalité propre et intrinsèque de ceux-ci, qui ne sont point le produit de celles-là, qui se rapportent aux objets comme des effets à leur cause, et non comme des attributs à leur sujet (1). »

C'est ici la grande profession de foi de l'école de Kant; elle n'a rien négligé pour l'établir. Ces preuves se réduisent à peu près à ceci :

« La connaissance des objets ne peut parvenir jusqu'à nous que par le canal de nos facultés : elle doit donc nécessairement recevoir l'empreinte des formes qui lui sont naturelles. Les conditions générales et absolues de l'expérience qui résident en nous-mêmes sont donc comme une espèce de milieu dans lequel seul nous apercevons les objets, sans jamais pouvoir pénétrer ce qu'ils sont en eux-mêmes et indépendamment de ces facultés (G).

» Ainsi, toutes les fois qu'il est question de *réalité*, dans la langue du criticisme, ce n'est pas de la réalité *absolue*, de la réalité des choses en elles-mêmes, de la réalité des *noumènes* pour emprunter son expression, réalité à laquelle il nous est impossible de parvenir, mais seulement de la réalité *phénoménale*, apparente (2). Lorsqu'il est

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 41, 304, 326.
(2) *Ibid.*, p. 182, 209, 300, etc.

question de propriétés *objectives*, ce n'est pas de propriétés des objets en eux-mêmes, de propriétés absolues, intrinsèques, mais seulement de propriétés apparentes, qui n'ont, dans les objets proprement dits, que leur fondement, leur principe d'ailleurs entièrement inconnu (1).

» Et quant à la connexion, à la liaison que nous établissons entre les phénomènes pour composer l'expérience proprement dite, cette connexion n'étant que le résultat des lois intérieures, *subjectives*, qui régissent nos facultés, il s'ensuit que ce que nous appelons lois de la nature, n'est au fond, et de l'aveu de Kant, que l'ensemble des règles auxquelles notre esprit est soumis par la condition de sa propre constitution (2). »

Kant a prévu qu'une semblable théorie serait généralement appelée un *idéalisme* présenté sous d'autres termes. Mais il s'est vivement défendu contre cette accusation, et il a cru l'avoir suffisamment repoussée en démontrant l'existence des objets, quoique nous ne puissions leur attribuer que de simples apparences (3).

L'art de découvrir la vérité repose sur deux conditions : déterminer la source de laquelle

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 64, etc.
(2) Proleg., p. 43.
(3) *Crit. de la raison pure*, p. 275; proleg., p. 204.

dérivent nos connaissances, et les méthodes nécessaires pour diriger leur direction.

Nous voici donc ramenés à définir l'opinion précise du philosophe de Koenigsberg sur le problème général qui sert d'objet à cet écrit.

« On ne saurait douter que toutes nos connaissances ne commencent avec l'expérience, nous dit Kant lui-même, dès l'entrée de sa *Critique de la raison pure*; toute connaissance suppose, dans l'ordre des temps, l'expérience en avant d'elle; mais il est une autre *antériorité*, celle du raisonnement. Or, toutes nos connaissances ne reposent point sur l'expérience comme sur leur base et leur principe. La sensation fournit seulement la matière; mais il y a en nous des intuitions, des notions *pures* et *à priori*, primitives et originaires. La sensation ne nous fournit que des éléments isolés; les principes de connexion sont en nous-mêmes, *à priori*, fondés dans nos facultés; ce sont les principes primitifs, et c'est en s'appliquant aux données de l'expérience, en les enchaînant, qu'ils rendent l'expérience elle-même possible. Ainsi, tout vient du dehors, comme *matière* encore *brute* et *informe*; tout part de l'esprit et de ses lois comme connaissance (1). »

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 5; proleg., p. 89, Celte, etc. Cette théorie présente avec celle de Leibniz une analogie qui a été judicieusement remarquée par Schmid, *Wörterbuch*, p. 9.

Quant aux méthodes, Kant s'est moins occupé de celles qui peuvent guider dans la découverte de la vérité que de celles qui préviennent l'erreur. On peut cependant rapporter à la première espèce de ces méthodes ce qu'il dit sur la construction géométrique et mathématique (1), sur la manière de s'*orienter* en logique, sur la *topique*, sur ce qui est nécessaire pour élever la métaphysique à la dignité de science (2), enfin, sur la distinction et l'emploi des deux méthodes analytique et synthétique, qu'il propose, avec assez de raison, d'appeler plutôt *regressive* et *progressive* (3).

Mais une source bien précieuse, bien féconde pour l'école kantienne, sinon de connaissances positives, au moins de croyances utiles, c'est la *raison pratique*, raison officieuse qui vient combler les vides immenses causés autour de nous par une raison plus sévère, par la raison critique.

Pour bien concevoir l'autorité merveilleuse dont cette raison pratique va être investie, rappelons-nous la définition que nous en avons donnée à la page 233, et celle que nous avons donnée de la croyance à la page 253.

La Morale de Kant, formée sur un plan analo-

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 745.—*Métaph. anf. der nat. Wiss.*, p. 13, 25, etc.
(2) Proleg., p. 188, 200
(3) *Ibid.*, p. 42, etc.



gue à sa Critique, distingue des *buts matériels* qui nous viennent du dehors (les jouissances sensibles) et un *but formel* que nous nous prescrivons à nous-mêmes (1). Ce but, établi *à priori*, fonde les lois de la moralité, les rend nécessaires, générales, indépendantes des sens, nous prescrit de rechercher la vertu pour la vertu même, et conduit, en un mot, à la création d'une morale élevée, toute platonique, et dans laquelle ce philosophe déploie le plus noble enthousiasme, en même temps qu'il le communique à ses disciples. Elle produit une sorte de stoïcisme qui, faisant reposer la loi du *devoir* sur elle-même, la rend inflexible à tous les vœux de la volupté (2).

Mais nous ne devons considérer ici la raison pratique que comme prêtant des appuis à la croyance.

« L'homme, comme être sensible, tend à la *félicité;* comme être moral, à la *vertu :* voilà les deux buts. La réunion de la *vertu* et du *bonheur*, voilà le but supérieur et *nécessaire* que la raison pratique établit. Or, la croyance doit *admettre comme vrai tout ce qui est la condition nécessaire et absolue d'un but nécessaire;* on ne doit, on ne peut tendre à un but qu'en le regardant comme pos-

---

(1) *Crit. de la raison prat.*, p. 103, 155, 237, 241.

(2) *Ibid.*, p. 35, 41, 56, etc. C'est cette inflexibilité qui est exprimée dans la langue kantienne par *l'impératif catégorique*, ou loi absolue (*Ibid.*, p. 73).

sible ; on doit donc croire tout ce qui est indispensable pour le rendre possible. » Kant démontre que l'immortalité de l'âme, qu'un système de rémunération après la vie, sont une condition nécessaire pour la réunion du bonheur et de la vertu, que l'existence de Dieu et de ses attributs est à son tour une condition nécessaire pour établir ce système (1). Ainsi les vérités morales reparaissent, non point comme une science, comme une connaissance, comme une conviction qui ait une *valeur objective*, Kant nous le dit et nous le répète expressément, mais comme une croyance pratique : «Nous ne pouvons les connaître ; nous devons les croire (2). »

« Ce sont des *postulats de la pure raison pratique* qui ne peuvent être prouvés spéculativement, mais qui sont *nécessairement liés avec les lois de cette raison ;* des suppositions *théoriques*, il est vrai, mais qui ne doivent être admises que dans une *vue pratique et nécessaire* sous ce rapport (3). »

La raison pratique est donc, comme l'observe ingénieusement Reinhold, une aile que Kant a prudemment ajoutée à son édifice, en remarquant son insuffisance. Elle a un rapport sensible avec l'*opinion* des anciens sceptiques, avec l'*acatalepsie*

---

(1) *Crit. de la raison prat.*, p. 5, 119, 233.

(2) *Ibid.*, p. 227, 263. — *Crit. de la raison pure*, p. 617, 661, 856, etc.

(3) *Crit. de la raison prat.*, p. 22, 219, etc.

des académiciens récents, avec ce que certains philosophes ont appelé des preuves de sentiment. Elle déduit la croyance de la nécessité d'agir. Quelque dédain que le kantisme affecte pour toute philosophie populaire, cette manière de voir ne s'éloigne cependant pas beaucoup de la disposition ordinaire d'un grand nombre d'hommes qui, se croyant dans l'impuissance d'obtenir, par la raison seule, une conviction directe des premières idées religieuses, s'y rattachent toutefois par une sorte de besoin, comme à un appui nécessaire à leur moralité.

On peut dire en général que cette force prêtée par l'école de Kant à la raison pratique n'est au fond que l'énergie d'un enthousiasme moral très exalté qui se déguise sous un appareil méthodique.

La *Critique de la faculté du jugement* (Critik des Urtheilskraft) que Kant a publié plus tard à la suite de celle de la *Raison pure* et de la *Raison pratique*, n'ajoute rien aux principes de chacune d'elles, ni à leur liaison réciproque; elle ne paraît être qu'un nouveau développement, une nouvelle exposition de toutes deux, en les embrassant dans un commun système.

Le résultat le plus frappant auquel nous ramène constamment l'histoire de la philosophie, c'est que si cette science peut jouir tout ensemble de quelque certitude et de quelque fécondité, elle ne peut trouver ces avantages que

sur une route moyenne entre le dogmatisme qui affirme arbitrairement et le scepticisme qui rejette toute vérité; entre la spéculation rationnelle qui ne se fonde que sur des axiomes identiques, et l'empirisme qui n'admet que des faits isolés et contigus; entre l'idéalisme qui condamne l'esprit à une absolue solitude, et le matérialisme qui le condamne à une absolue dépendance. Ce résultat est aussi le corollaire général de toutes les considérations que nous avons établies jusqu'à cette heure.

Kant a eu le mérite de sentir parfaitement cette vérité, et la sagacité seule avec laquelle il a démêlé les besoins de la philosophie à l'époque où il était placé, au milieu de la nation à laquelle il appartient, suffirait pour lui donner déjà bien des droits à notre estime. Le dogmatisme se discrédite de lui-même dans un siècle éclairé; le scepticisme ne peut être pour l'esprit humain qu'un état passager, et il est trop contraire à notre nature, trop révoltant pour le sens commun, qui, heureusement, est de tous les âges, pour devenir un système fixe et durable. Le rationalisme a visiblement trop de désavantage dans un siècle qui a vu toutes les sciences se perfectionner rapidement par les méthodes expérimentales, où, après de longues spéculations, il ne peut montrer qu'une suite de systèmes qui se sont tour-à-tour renversés les uns les autres, et pas une seule doctrine qui

ait survécu. L'empirisme, à son tour, n'est pas moins accusé par la marche des sciences, lorsqu'on les voit s'avancer à l'aide de la connexion établie entre les phénomènes, et par l'heureuse association qui s'est établie entre les connaissances morales et naturelles, physiques et mathématiques. L'idéalisme et le matérialisme, placés en face l'un de l'autre, mettent au jour leur mutuelle insuffisance; ils invoquent évidemment un médiateur qui, en fixant les domaines respectifs de la matière et de l'intelligence, empêche désormais l'envahissement de l'un et de l'autre par les prétentions contraires de ces deux systèmes. L'influence exercée par le génie de Leibniz était encore trop puissante en Allemagne, pour que les esprits pussent s'ouvrir facilement aux idées que sa philosophie entière tendait à repousser; mais la philosophie de Leibniz, liée à des systèmes qui déjà avaient vieilli, demandait quelques réformes, et cette philosophie portait d'ailleurs dans son sein je ne sais quel principe de vie et d'activité qui devait inspirer à ses disciples eux-mêmes le besoin de nouvelles tentatives.

Si Kant, en cherchant le terme moyen et le point d'équilibre entre les trois genres d'exagérations contraires que nous venons d'indiquer, a bien jugé la nature des perfectionnements qui sont encore nécessaires aux sciences philosophiques, nous devons aussi, à notre tour, nous trou-

ver placés au point de vue le plus favorable pour apprécier le système de Kant, maintenant que nous avons cherché à fixer successivement le caractère de chacune de ces exagérations, leurs causes et leurs remèdes.

Nous ne nous engagerons donc point ici dans de longues discussions sur les détails du criticisme. Les rapprochements qui ont précédé peuvent offrir une solution plus simple, et peut-être même plus certaine. D'ailleurs, il nous a paru qu'à l'égard d'une doctrine presque nouvelle pour la plupart des lecteurs, il était convenable de donner à une exposition fidèle l'étendue qu'auraient exigée les réflexions qu'elle fait naître, et d'offrir aux bons esprits les moyens de la juger exactement, en nous attachant à préparer les matériaux de leur jugement.

Il y aurait en effet beaucoup à dire, si l'on voulait examiner la nouveauté du système kantien, soit dans ses éléments, soit dans son ensemble (H) ; suivre Kant dans les critiques qu'il a faites des systèmes de ses prédécesseurs, en discuter la justesse, comparer entre elles toutes les parties du criticisme, chercher en quoi elles s'accordent ou se contredisent, analyser une à une les propositions qu'il établit, rectifier les équivoques, expliquer les prétendus paradoxes, rétablir les faits, apprécier enfin l'influence philosophique et morale de la révolution que Kant a excitée ; il y aurait beaucoup à dire, si le com-

mentaire de cette doctrine devait être en proportion avec le texte.

Dans le nombre des réflexions qui devaient composer ce commentaire, il y en aurait sans doute de très honorables pour le caractère, les connaissances et l'esprit du professeur de Koenigsberg. Il n'est aucun observateur impartial qui ne doive, au premier coup d'œil, en porter le même jugement, lorsqu'il voit une des nations les plus éclairées de l'Europe se trouver partagée par les doctrines que ce philosophe a mises au jour, ce philosophe lui-même exercer une telle influence du sein de sa retraite, sans esprit de prosélytisme, sans aucunes de ces intrigues ou de ces agitations trop ordinaires aux chefs de sectes, l'exercer, dis-je, par la seule puissance de ses écrits, obtenir à la fois le suffrage de tant d'hommes distingués dans la littérature et les sciences, porter dans d'autres genres de connaissances des talents qui suffiraient seuls pour fonder sa célébrité, et produire en un mot, dans un siècle comme le nôtre, au milieu d'une vaste république de savants, un effet capable de donner un nouveau cours à toutes les idées. Il n'est donc rien de moins raisonnable et de moins sage que l'indifférence de ceux qui dédaignent une telle doctrine sans en avoir pris quelque idée, si ce n'est peut-être la présomption de ceux qui, après y avoir été initiés, croient pouvoir dédaigner toutes les autres. Le but que

Kant s'est proposé est en tout digne d'un homme de bien et d'un homme éclairé. Il a voulu donner plus de solidité aux principes de la science, une plus forte garantie aux lois de la morale. Ses écrits sont remarquables par l'originalité, le sel, et souvent même par la finesse de ses aperçus. Aucun philosophe peut-être, après Hume, n'a pénétré plus avant dans les questions fondamentales des connaissances humaines. Nous lui devons de judicieuses observations sur la nature et les lois des facultés intellectuelles, quelques classifications ingénieuses, la découverte d'erreurs longtemps accréditées, l'exposition de plusieurs problèmes qui ont tout ensemble de la hardiesse et de l'importance, enfin, l'idée féconde de séparer par une ligne précise de démarcation ce qui, dans les perceptions de l'esprit, appartient à l'esprit même comme son ouvrage, de ce qui a son fondement réel dans les objets, et de fixer par-là les conditions qui peuvent légitimer le caractère représentatif des conceptions intellectuelles (1).

D'ailleurs, Kant était loin de prévoir les conséquences qu'ont tirées de ses principes quelques kantiens vrais ou prétendus; il les a désavouées

(1) Cette distinction est-elle cependant bien différente de celle que les philosophes français, et Dumarsais en particulier, ont établie entre les idées qui expriment des objets et celles qui ne sont que des vues de l'esprit?

dès qu'il a pu les connaître. Loin de nous donc la pensée de l'en rendre responsable, de prononcer avec légèreté sur les travaux d'un étranger illustre qui, par son titre seul d'étranger, aurait tant de droits à nos égards, et de nous laisser conduire dans l'opinion que nous nous formerions de sa doctrine, ni par aucun esprit de secte, ni par aucune prévention nationale!

En nous bornant à considérer ici cette doctrine sous le point de vue historique qui sert d'objet à cet écrit, nous examinerons seulement, d'une manière sommaire, en quoi elle a pu satisfaire aux besoins de la philosophie, comment elle a atteint le but qu'elle se proposait, quels sont ses rapports avec les principales doctrines que nous avons distinguées jusqu'à cette heure, et la place qui doit lui être marquée dans la grande classification philosophique dont nous avons essayé de tracer le cadre.

Et d'abord, examinant si le criticisme a échappé entièrement au dogmatisme, nous remarquerons qu'il n'a peut-être pas le droit de s'en croire parfaitement exempt, du moins dans ses propres suppositions. En effet, si le dogmatisme consiste précisément à affirmer avant d'avoir établi une preuve et une garantie pour les affirmations, avant d'avoir fixé leurs limites; si, d'ailleurs, les données de l'expérience ne sont pas, selon Kant, des faits primitifs, mais si l'expérience elle-même a besoin

d'une base, de principes fixés *à priori*, n'est-ce pas *dogmatiser* que de commencer, dès l'entrée de la philosophie, à nous entretenir de certains phénomènes, tels que *la sensation*, *la perception*, *l'action des objets sur nous*, *notre réaction sur eux*, *l'existence de certaines facultés intellectuelles*, *l'existence même de l'intelligence*, d'établir ensuite certaines maximes sur les conditions et les lois qui dérivent de la nature de ces phénomèmes, d'établir surtout un principe aussi délicat et aussi important que le principe de distinction entre le domaine de l'esprit et le domaine des réalités, entre le domaine respectif de chaque faculté; de composer ainsi toutes les *prémisses* de la philosophie, de faits qui ne peuvent être donnés que par l'expérience, qui ne signifient quelque chose que pour ceux qui les ont expérimentés (1)? Si ces prémisses ne sont point reconnues par elles-mêmes, que devient tout le système qui repose sur elles? Si elles sont reconnues, à quel titre le sont-elles? Est-ce comme une donnée de l'expérience? Alors, l'expérience peut donc subsister par elle-même, sans avoir besoin de s'appuyer sur cette critique que Kant veut lui donner pour base? Est-ce comme autorisées par

---

(1) Première partie de la *Doctrine élémentaire transcendantale* : *Æsthétique transcendantale*, § 1. (*Crit. de la raison pure.*)

le témoignage de l'évidence ou du sens commun? Alors, pourquoi l'évidence ou le sens commun ne pourraient-ils pas justifier, à aussi bon droit, des vérités semblables (I)?

En un mot, toute philosophie doit commencer par admettre, comme un fait primitif au moins, l'expérience des phénomènes intellectuels, et si c'est dogmatiser que d'admettre de tels faits, comme Kant le suppose, Kant lui-même a dogmatisé. Si l'on dit que Kant, dans ses prémisses, ne considère ces phénomènes que comme une simple hypothèse, toute sa philosophie devient hypothétique, et il reste à demander quel rapport ces lois hypothetiques d'une *connaissance* prise dans l'ordre des abstractions, ont avec les lois réelles qui régissent les connaissances de chacun de nous.

Quant au rationalisme, Kant en avoue trop expressément les maximes, pour qu'il soit nécessaire de prouver que son système en porte les caractères Non-seulement Kant refuse d'admettre comme une *donnée* la connaissance immédiate des existences, et les faits expérimentés, non-seulement il annonce le dessein de fonder la philosophie tout entière sur des faits *à priori;* mais, surpassant même tout ce que les rationalistes les plus hardis avaient jusqu'alors avancé en faveur des prérogatives de la spéculation, il veut qu'on fonde sur des principes *à priori* la

connaissance en général, et même la possibilité de la connaissance (1).

Cependant Kant a eu le sentiment de cette stérilité profonde à laquelle le rationalisme se condamne, en ne permettant point aux vérités spéculatives de contracter avec les faits cette espèce d'union qui seule assure la fécondité de la science. Afin d'échapper à cette conséquence inévitable, il a imaginé certains principes qui sont tout ensemble *synthétiques* et *à priori*; *à priori* parce qu'ils sont purement rationnels et indépendants de l'expérience; *synthétiques*, dit-il, parce qu'ils ne se bornent pas à l'*identité*, mais qu'ils étendent les idées qu'ils y ajoutent (J).

Ce serait assurément une chose bien précieuse pour le rationalisme que de tels principes; car ils permettraient de tirer de quelques axiomes les conséquences les plus étendues, d'ajouter aux idées ce qu'elles ne renferment pas, et, par la même raison, de donner aux conséquences plus d'étendue qu'aux *prémisses*. Nous sommes fort disposés à convenir que les métaphysiciens se sont souvent et trop souvent créé de tels principes, ou plutôt qu'ils ont usé des principes *identiques* comme s'ils étaient *synthétiques*. Mais

(1) *La philosophie a besoin d'une science qui détermine* à priori *la possibilité, les principes et les limites de toutes les connaissances* : telle est la proposition que Kant établit dans son introduction, comme la pierre angulaire de son système. (*Crit. de la raison pure*, 2e édit., p. 6.)

nous ajouterons que cette extension n'a jamais été que l'effet des équivoques, qu'elle est l'abus du raisonnement et non pas sa propriété.

En effet, un principe *synthétique à priori*, tel que Kant le suppose, est une chose contradictoire aux notions fondamentales d'une saine logique. Si je m'isole entièrement de l'expérience pour me renfermer dans la sphère de mes propres idées, et que je veuille alors affirmer une idée *B* d'une autre idée *A*, quel autre lien que l'identité puis-je établir légitimement entre elles? De quel droit puis-je les unir, si ce n'est en reconnaissant que *B* est égal à *A* ou en fait du moins partie, si ce n'est en retrouvant *B* dans *A* par une transformation des termes qui les expriment ? Et si *B* excède réellement *A* en étendue, en valeur, comment puis-je attribuer à *A*, comme sa propriété, cet excédant de *B* que je ne retrouve point dans *A* lui-même ? L'exemple même auquel Kant a recours confirme cette vérité simple : $7 + 5 = 12$, n'est qu'un principe identique. Il suffit pour le rendre analytique, selon le langage de Kant, de transposer l'équation sans rien changer, je ne dis pas aux deux termes qui la composent, mais même au rapport qui les unit : $12 = 7 + 5$, est encore le même principe, et il devient analytique, selon Kant, puisqu'il décompose l'idée 12.

Ce principe n'ajoute rien ni à l'idée de 7, ni à celle de 5. C'est à leur réunion seule, et non

à l'une ou à l'autre, qu'il attache la valeur = 12. C'est une identité parfaite, c'est le même nombre sous deux expressions, c'est la même idée numérique exprimée, ici par deux signes, là par un seul; c'est l'identité d'un tout avec la réunion de ses parties.

Voici ce qui a induit Kant en erreur : il a confondu avec le jugement qui assigne les rapports de nos idées, l'opération préliminaire par laquelle nous formons nos idées complexes et préparons ainsi les termes de ces rapports.

L'opération par laquelle nous formons toutes nos idées complexes est une opération *synthétique*, mais elle n'est point encore un jugement. Ainsi, lorsque pour la première fois je forme une idée 12, je rassemble et je réunis sous un signe commun les deux idées 7 et 5, ou 8 et 4, etc., et lorsque cette opération de mon esprit est achevée, si je veux me rendre compte des rapports qui en résultent, je compare le résultat synthétique aux idées élémentaires; le jugement que je porte alors n'exprime que leur identité réciproque. D'un côté, il développe l'expression sommaire 12; de l'autre, il montre la combinaison des éléments 7 et 5; il est à la fois synthétique sous un rapport, analytique sous l'autre, identique sous tous les deux, et il ne m'autorise à conclure de mes idées rien de plus que ce que j'y ai effectivement renfermé en les composant.

Kant paraît, au premier aspect, se placer hors

de la ligne des idéalistes en annonçant, dans le système général de nos connaissances, la distinction fondamentale d'une *matière qui nous est donnée*, et d'une *forme qui appartient à notre esprit;* mais si on cesse de s'arrêter à la lettre de cette déclaration, si on en vient à l'examen des effets, on verra bientôt combien elle est illusoire, et que cette prétendue *matière donnée du dehors* n'est qu'un pur *néant* ou qu'une simple production de l'esprit. Demandons, en effet, à ce philosophe si cette *matière*, qui nous vient du dehors, a quelque existence réelle hors de nous, si, en la *recevant*, nous acquérons quelque connaissance *des propriétés réelles des objets;* il nous répond négativement : il nous apprend que nous ne connaissons que leurs *apparences*, qu'il n'arrive des objets à nous que des *apparences*, que nous ignorons ce qu'ils *sont* réellement et en *eux-mêmes*, et par conséquent que cette *matière ne leur appartient qu'en apparence, et ne nous est donnée par là même aussi qu'en apparence;* d'où nous devons conclure que la distinction établie par Kant entre la *matière et la forme* n'est pas une distinction réelle, mais apparente.

Ce n'est pas tout : demandons à Kant ce que c'est qu'une *apparence?* Ce n'est pas, suivant lui, quelque chose qui appartienne réellement aux objets ; est-ce donc quelque chose qui existe seulement en nous-mêmes, une sorte d'image que l'esprit se forme? Ou bien est-ce quelque chose

qui existe à la fois hors de l'esprit et hors des objets, un milieu interposé entre eux et nous? Car il faut bien que cette apparence soit quelque chose et ait son principe quelque part. Si elle ne réside qu'en nous-mêmes, ce n'est plus une *matière donnée du dehors*. Si elle existe *hors de nous* et *hors des objets*, entre les objets et nous, elle est elle-même quelque chose de *réel* et une nouvelle sorte d'objets qui existe au dehors.

Cependant qu'est-ce qui distingue cette *apparence* d'une simple *illusion?* Ce ne peut être qu'une seule chose : son rapport avec la réalité des objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. Si elle n'a de rapport qu'avec mon esprit seul, elle n'est qu'une modification de mon esprit, et toute autre valeur est illusoire (K).

Toute apparence est un composé : 1° de *quelque chose* de réel, soit une idée de l'esprit, soit un objet externe; 2° d'un rapport d'*analogie* entre ce *quelque chose* et un autre objet dont il devient le *signe*, la représentation. Les *apparences* de Kant n'ont ni l'une ni l'autre de ces deux conditions; elles sont en elles-mêmes $=0$, et leur rapport avec les objets est $=x$, ou une inconnue.

Il serait facile de montrer plus encore, de montrer que si l'*espace* et le *temps* sont entièrement et *absolument* des créations ou des *formes* de notre esprit, et n'ont aucune réalité hors de nous, il est même impossible qu'il *existe* quelque chose hors de nous, et surtout qu'il existe des corps,

puisque l'espace et le temps ne sont au fond que la suite ou la simultanéité des existences. Il serait facile de montrer que c'est une contradiction dans le criticisme de supposer d'abord qu'on peut séparer par la réflexion ce qui, dans nos connaissances, appartient aux objets, de ce qui appartient à l'esprit, et d'annoncer cependant ensuite que nous ne pouvons rien apercevoir des objets qu'au travers des formes de notre esprit et avec les modifications que ces formes leur ont données; car si nous ne voyons ainsi les objets que défigurés et déguisés, et si nous ne pouvons nous dépouiller de ce malheureux prisme qui les défigure, comment savons-nous en quoi ce prisme les a dénaturés? Et si nous ne savons comment ce prisme les dénature, pourquoi parlons-nous d'une *matière* à laquelle ce prisme donne une autre forme, puisque cette *matière* elle-même, nous ne la voyons qu'au travers du *prisme*, et ne pouvons jamais la détacher par l'abstraction? Nous pourrions faire voir, enfin, que lorsque Kant croit repousser l'idéalisme de son système en démontrant l'existence des objets externes, il ne démontre en effet qu'une chose vide de sens, puisqu'il démontre seulement ceci : *qu'il existe certaines choses dont nous ne connaissons aucune propriété, dont nous ne connaissons point le rapport avec nous, l'action sur nous, le rapport entre elles, et l'action réciproque.* Car tout cela ne peut être qu'une *propriété* de ces objets, ou au moins une de *leurs*

puissances, et, ne connaissant point, selon Kant, *ce qu'ils sont en eux-mêmes*, nous ne pouvons connaître s'ils ont *en eux-mêmes une puissance* quelconque; et d'ailleurs, cette preuve même que Kant croit nous donner de l'existence des objets externes, est, de son propre aveu, sans force et sans valeur pour une existence *vraiment réelle*. Car cette preuve se compose uniquement de principes et de lois auxquelles Kant n'accorde qu'une valeur *subjective* ou intérieure, et non point une valeur *objective*, c'est-à-dire qui puisse dépasser la sphère de nos idées pour s'appliquer à quelque réalité externe (1).

Voici donc Kant devenu idéaliste, et tous ceux qui ont commenté son système ont bientôt vu qu'un idéalisme déguisé en faisait l'essence. On serait assez disposé à se consoler de ce résultat lorsqu'on entend Kant, en déplorant les funestes effets du *matérialisme*, nous promettre qu'à ce prix du moins il nous en affranchit à jamais. Mais il faut voir comment cette promesse est remplie. Si un philosophe peut s'affecter des effets du *matérialisme*, ce n'est pas sans doute parce que le matérialisme affirme l'existence de la matière et des corps, ce qui n'a rien de désolant et d'effrayant pour la raison et la morale; ce serait seulement parce que le *matérialisme* irait jusqu'à dire *qu'il*

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 39 et 275.

n'existe que de la matière, anéantirait ainsi la *réalité d'une intelligence dont l'existence ne peut être fondée que sur l'unité des opérations*, *l'identité de leur principe*, *et par conséquent sa simplicité, son indépendance* (1), conséquence qui détruit et la dignité du principe pensant, et son individualité, et son activité, et sa réalité même. Ainsi, le matérialisme ne peut être effrayant que par ses *conséquences négatives*. Quel doit donc être notre étonnement lorsque nous voyons Kant avouer toutes ces conséquences, essayer même de les prouver, établir sous le titre de *thèses* et d'*antithèses* une série de paradoxes dans lesquels, comparant les raisonnements pour et contre *la simplicité et la spiritualité* du principe pensant, il les trouve d'une égale force, également concluants; lorsque nous le voyons établir que cette *simplicité*, cette *spiritualité*, ne peuvent être ni *connues*, ni *démontrées*, et que le *moi* lui-même, que son existence ne sont aussi qu'une *apparence* à la réalité de laquelle nous ne pouvons atteindre.

Kant accorde donc au matérialisme précisément les seules choses qui pourraient, à ses yeux, le rendre funeste, et la seule circonstance par laquelle il s'en sépare, c'est en refusant d'ad-

---

(1) « Le matérialiste est *dogmatique* et *empirique*, parce qu'il dé» duit les phénomènes du sens intérieur de ceux du sens externe, » et qu'il prétend anéantir la différence de l'âme et du corps consi» dérés comme objets de l'expérience. (*Crit. de la raison pure*, p. 379.)

mettre les connaissances positives que le matérialisme avouait d'ailleurs, c'est-à-dire l'existence des corps doués de quelques propriétés, refus qui n'est pas d'une grande consolation, ni d'un grand secours. Kant, en un mot, donnant gain de cause au matérialisme contre la réalité du principe pensant et de ses propriétés intellectuelles, ne lui dispute qu'un ordre de réalités externes qui pouvaient fort bien se concilier avec celles-ci, et n'échappe au matérialisme complet que par une voie dont il ne semblerait pas qu'il eût grand sujet de se glorifier, par le scepticisme, par un scepticisme qui s'étend à la fois sur l'intelligence et sur la matière.

Le scepticisme, en effet, ne peut désirer rien de plus que ce que lui accorde la philosophie critique. Aucun sceptique n'a jamais pensé à contester qu'il y eût des *apparences;* le scepticisme s'est borné à douter que ces apparences correspondent à des réalités. Il n'y a point de connaissances, s'il n'y a pas d'objets connus; la *connaissance* n'est qu'un vain, nom si elle n'est la *connaissance de quelque chose :* ces objets, Kant nous les enlève successivement en nous, enlevant toutes les réalités. Car un objet n'est rien, s'il n'est quelque chose de réel; il n'y a pas de moyen terme entre le néant et la réalité. Si nous ne pouvons connaître ce que les objets *sont en eux-mêmes*, si nous ne connaissons des objets que ce que nous leur avons prêté, ce ne sont pas les objets *eux-mê-*

mes que nous connaissons. Si toute notre science n'est composée que d'*apparences*, notre science tout entière est vaine; car il ne lui reste pas même un terme de comparaison auquel elle puisse rapporter ces apparences, pour examiner ce qu'elles ont de juste ou de trompeur. La philosophie de Descartes commençait sans doute et se terminait au dogmatisme : celle de Kant a fait précisément tout le contraire.

Un kantien va nous opposer cependant l'appareil des lois qui président à l'application successive *des formes intellectuelles*, lois nécessaires , dit-il, et qui garantissent le légitime emploi de ces formes ; mais remontons aux principes de ces lois elles-mêmes. Elles sont déduites *à priori*, nous dit-on, de la nature même de notre sensibilité , de notre entendement et de notre raison; elles naissent d'un principe *subjectif*, elles n'ont qu'une valeur *subjective;* ce ne sont que les lois du monde *subjectif*, c'est-à-dire du monde de l'intelligence. Cependant, ne personnifions pas des abstractions : la sensibilité, l'entendement, la raison , c'est le *moi sentant* , *comparant*, *raisonnant;* l'intelligence, en un mot, c'est le *moi connaissant*. *Les lois* ne peuvent être plus vraies et plus réelles que les *fonctions* dont elles sont dérivées ; ces *fonctions* ne peuvent être plus vraies, plus réelles que le *sujet*, le *moi* qui les remplit, et les propriétés qui l'en rendent capable. Mais ce *moi*, ce *sujet*, son existence, ses propriétés, ne sont que des *ap-*

parences; le monde subjectif n'est qu'un monde d'apparences : les lois qui le régissent ne seront donc point des lois réelles, mais des lois apparentes aussi, qui serviront, si l'on veut, pour appliquer des apparences (les formes intellectuelles) à d'autres apparences (la matière), et nous serons promenés ainsi dans un cercle d'apparences, cherchant un point d'appui qui nous permette de les fixer, et ne trouvant ce point d'appui nulle part, ni au dedans de nous-mêmes, ni au dehors.

Kant a placé la raison au sommet de son échelle psychologique, et a paru lui conférer en cette matière la plus haute dignité. Mais combien cette dignité lui sera inutile, combien même elle lui sera à charge! Cette raison d'abord ne fait qu'unir, ordonner entre eux les produits des facultés inférieures; elle fait pour notre esprit la fonction d'un teneur de livres pour le négociant. Mais si ce négociant n'a ni capitaux ni marchandises, si les valeurs qu'il possède ne sont que des signes incapables d'être réalisés, il ferait fort bien de congédier ce teneur de livres, quelque habile qu'il soit, jusqu'à ce que ses magasins ou son portefeuille se remplissent. La raison de Kant enregistre des apparences, unit des apparences, et ne donne après tout que des apparences, c'est-à-dire des monnaies primitives, des signes de valeur qui ne peuvent jamais, et à aucun prix, se convertir en valeurs réelles.

Mais ce qui rend la condition de cette raison vraiment malheureuse, c'est qu'elle est condamnée à se trouver éternellement et nécessairement en contradiction avec elle-même. Une fatalité singulière lui a imposé des lois qu'elle ne peut exécuter, lui a donné des besoins qu'il lui est interdit de satisfaire, lois et besoins bien peu raisonnables sans doute. D'une part, *les connaissances conditionnelles étant données* à la raison, il faut qu'elle les complète par *le non-conditionnel* ou *l'absolu* (*Dieu*, *l'univers*, *le moi*); ainsi elle n'a point rempli ses devoirs, si elle n'a placé ces trois connaissances au sommet de toutes les connaissances : c'est la clef de la voûte. Cependant, d'un autre côté, il lui est impossible de démontrer jamais l'existence de ces trois choses, et, pour comble de malheur, le pour et le contre, sur ces trois objets, sont également prouvés. Ces trois idées ne lui servent donc que pour mettre de l'ordre dans nos conceptions : c'est une simple affaire de symétrie. Un besoin naturel et constant la pousse bien à leur accorder une valeur réelle (un besoin de la raison est-il autre que le sentiment de la vérité?). Mais ce besoin échoue contre une impossibilité aussi constante que lui-même; il n'est plus qu'*un postulat*, un *vœu*, vœu sans doute bien imprudent, puisqu'il ne peut être rempli, et que, suivant la maxime de Kant, *on ne doit désirer que ce qui est possible*.

Cette dernière maxime, que la *raison théorique*

observe trop peu, comme on vient de le voir, la *raison pratique* la suit avec empressement et s'en trouve fort bien ; elle en tire l'étonnant privilége d'autoriser à croire ce qu'on désire. — «Vous de-» vez désirer le plus grand bien ; or, vous ne devez » désirer que ce qui est possible ; vous devez donc » croire que le plus grand bien est possible. Or, » l'existence de l'Être suprême, l'immortalité de l'â-» me, sont nécessaires à la possibilité du plus grand » bien ; vous devez donc croire à ces deux choses.» Voilà, en abrégé, le code de la *raison pratique* du criticisme. Ici le renversement des idées est sensible. Le *plus grand bien* est sans doute digne, *par sa nature*, de tous nos vœux ; mais il ne suit pas de là que le plus grand bien soit *effectivement possible*, ni qu'il soit prudent de le désirer. Notre désir est subordonné à sa possibilité, bien loin qu'il puisse autoriser à croire cette possibilité. Ainsi cette maxime : *on doit désirer le plus grand bien*, n'est absolue que relativement à sa nature ; elle est conditionnelle relativement à sa possibilité ; elle ne signifie donc autre chose, au fond, que ceci : *On doit désirer le plus grand bien*, *s'il est possible*, ou tout au plus *on doit désirer que le plus grand bien soit possible*. La croyance n'est pas une simple action, un simple exercice de la volonté qui n'exige que l'idée du plus grand bien ; elle est un assentiment de l'esprit qui exige ou la conviction de la vérité, ou du moins la perception d'une vraisemblance. C'est donc confondre les attribu-

tions respectives de nos facultés, que d'enter la croyance sur la seule nécessité d'agir ou de vouloir. Il est certain que nous ne pourrions agir ni vouloir, sans une croyance ; mais c'est tomber dans une pétition de principe, que de tirer le principe de la croyance des actions et des vouloirs qui doivent en être le résultat et l'application. La *raison pratique* de Kant est donc aussi peu raisonnable que sa *raison théorique*, puisqu'au lieu de nous convaincre d'abord de la convenance et de l'efficacité de notre action, elle nous commande avant tout d'agir ou de vouloir, pour tirer ensuite de ce commandement le motif de conviction sur la possibilité de ce qu'elle nous ordonne. Dire qu'une chose est vraie sous le *rapport pratique*, et qu'elle ne l'est pas sous le *rapport théorique*, c'est dire qu'elle est vraie en application et fausse en principe ; c'est donc affirmer une contradiction. Il n'y a de la théorie à la pratique d'autre différence, si ce n'est que les vérités de théorie sont adaptées dans la pratique à un système de causes dont l'homme occupe le sommet.

« La *croyance*, nous dit Kant, n'a qu'une valeur » purement *subjective* et pratique ; nous *devons* » *croire* que Dieu existe, mais on ne peut dé» montrer ni la certitude, ni même la proba» bilité de son existence. » Qu'est-ce à dire ? Que cette croyance serait utile, qu'elle serait bonne pour nous, mais que cependant elle est en elle-même arbitraire ou absurde. Comme l'exis-

tence de Dieu ne peut être limitée en *moi-même*, comme elle ne peut être le *produit de mon action*, si Dieu n'existe pas hors de moi et indépendamment de mon action, elle ne peut être l'objet d'une croyance même simplement *subjective* et *pratique*. En effet, ce qui n'était pas vrai avant que j'agisse, ne devient point vrai lorsque j'agis, à moins que ce ne soit le produit de mon action. Ce qui n'était pas vrai hors de moi, indépendamment de moi, ne peut devenir vrai en moi ou *subjectivement*, à moins que ce ne soit une modification de mon être.

C'est donc en vain que Kant me fait un *devoir* de croire, et même un *devoir moral;* s'il ne me donne des preuves de la vérité ou de la probabilité de ce qu'il faut que je croie, il ne me créera qu'un devoir impossible à remplir, ou bien il m'imposera le devoir d'être absurde. Je félicite ceux de ses disciples qui ont pu s'y soumettre avec tant de facilité; mais, pour mon compte, lorsque je reconnaîtrai qu'une croyance est utile, ou je tâcherai d'en donner des preuves solides, ou je me bornerai à désirer que d'autres en trouvent. Les sceptiques, après tout, avaient aussi leurs *croyances pratiques*, moins morales que celle de Kant, mais aussi bien établies. Ainsi, même en accordant au criticisme cette singulière doctrine qui fait pratiquer d'abord, afin de faire croire ensuite ce qui est nécessaire à la pratique, il n'en serait pas moins un scepticisme reproduit

sous un nouveau nom. Pyrrhon lui-même était un homme de bien, un homme religieux et fidèle à toutes les pratiques du culte établi. Les auteurs d'un système n'en prévoient jamais toutes les conséquences.

Puisque le criticisme n'a pu éviter cinq des six principaux écarts que la philosophie commet en déviant de sa vraie route, nous devons espérer du moins qu'il aura échappé au sixième, qu'il aura échappé à l'*empirisme*. Tout semble confirmer cette espérance : les déclamations unanimes des kantiens contre l'empirisme, leur mépris profond pour les empiriques, une telle crainte de l'empirisme qu'ils proscrivent même la philosophie de l'expérience à raison des affinités qu'elle semble avoir avec lui ; enfin, la peinture qu'ils nous font des bienfaits de la philosophie critique, qui ne semble, à les entendre, être descendue sur la terre que pour nous délivrer de l'empirisme dont le monde, sans elle, allait devenir la proie. Quel scandale donc aux yeux de l'école critique tout entière, si quelqu'un paraissait qui osât élever ce doute ! *Kant, à son insu, ne serait-il point tombé dans l'empirisme? Le criticisme ne serait-il point un empirisme déguisé sous un autre nom?* — Ce scandale, à notre grand regret, nous allons le donner.

L'empirisme peut être considéré ou dans ses principes, ou dans ses résultats.

Ce qui caractérise essentiellement, selon les

définitions mêmes de Kant, l'empirisme dans ses principes; c'est qu'il ne reconnaît entre les faits aucune connexion réelle et *objective*, c'est qu'il ne permet point d'admettre qu'un fait doive succéder à un autre fait différent de lui. L'empirisme reconnaît bien certaines connexions qui existent dans notre esprit entre les idées des faits, des connexions *subjectives;* mais il se refuse à considérer ces connexions *subjectives* comme représentant fidèlement des connexions réelles et *objectives* hors de notre esprit, comme ayant le moindre rapport avec la nature des choses (1).

Voilà un point bien établi, et en voici un autre qui ne l'est pas moins. C'est que, dans le système du criticisme, le lien, le nœud de la connexion, est une *catégorie*, une *forme de nos conceptions*, c'est que la loi de ces connexions ne dérive que d'un principe *subjectif*, loi par laquelle nous appliquons les *formes de l'entendement aux formes de la sensibilité*, et par conséquent une loi *subjective*, en sorte que ce n'est pas la loi de la nature qui se révèle à notre esprit, mais bien notre esprit qui donne ses lois à la nature (2).

Kant a prévu quelle objection terrible allait naître de ces définitions contre la *réalité d'une connexion entre des faits*. Il l'a exposée lui-même,

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 499.
(2) *Ibid.*, p. 165, 263, 830, etc.

il s'est demandé : COMMENT LES CONDITIONS SUBJECTIVES DE LA PENSÉE PEUVENT AVOIR UNE VALEUR OBJECTIVE (1), et, dans ce passage très curieux, il dit tout ce que nous pourrions dire nous-mêmes.

Voici maintenant comment il résout la difficulté :

« L'objet ne peut être aperçu que sous la condition des formes de la sensibilité qui résident » *à priori* dans l'esprit, et sont la condition nécessaire de cette intuition. De même il est certaines » conceptions également *à priori*, qui sont la condition nécessaire pour qu'un objet puisse passer » dans l'ordre de l'entendement; pour que *l'objet* » *de l'expérience* soit possible (c'est-à-dire puisse être » l'objet de la conception de notre entendement), » il doit donc se conformer à ces conditions. » Donc (j'emprunte ici les expressions littérales de Kant), « *donc la valeur objective des catégories repose précisément sur ceci :* QUE PAR ELLES SEULES » L'EXPÉRIENCE DEVIENT POSSIBLE DANS L'ORDRE DES » FORMES DE LA PENSÉE. *Car, alors, les catégories se* » *rapportent nécessairement et* à priori *aux objets de* » *l'expérience, parce que l'objet de l'expérience, en* » *général, ne peut être pensé que par le moyen de ces* » *catégories* (2). »

Je prie qu'on médite attentivement ce passage qu'on vient de lire, et qu'on décide ensuite s'il

---

(1) *Crit. de la raison pure*, 2e édit., p. 122.
(2) *Ibid.*, p. 126.

signifie réellement autre chose que ceci : *les catégories* (moyen de connexion) *étant l'instrument avec lequel notre esprit conçoit les objets, sont nécessaires à* NOTRE ESPRIT ; *la connexion qu'elles établissent sont la loi qui régit notre esprit.* Toute leur force, toute leur valeur est donc renfermée dans la sphère de notre esprit et des formes qui déterminent les conditions de ses opérations intérieures, et c'est en vain qu'on cherche là l'origine d'une connexion réelle, d'une nécessité objective. Les objets revêtent ces formes en entrant dans notre esprit, mais c'est notre esprit qui les leur prête ; elles ne leur appartiennent point; ces lois ne nous représentent donc rien de réel, rien qui soit hors de nous : elles ne sont que les modes de notre manière de concevoir.

Pour rendre ceci plus sensible encore, recourons à la comparaison de la chambre obscure si souvent et si ingénieusement employée par les kantiens. Les formes de la sensibilité sont comme la fenêtre de la chambre obscure ; elles donnent aux objets l'attitude, les dimensions, les teintes que déterminent la situation, l'étendue, la couleur des miroirs et des verres. Les formes de l'entendement sont des lunettes que l'observateur, placé dans la chambre obscure, a sur le nez, pour considérer l'image qui lui est renvoyée déjà modifiée, avec cette différence que ces lunettes, qui ont aussi leurs dimensions, leurs couleurs, etc., ne s'appliquent point à l'image même, mais seu-

lement aux modifications qu'elle a reçues en passant par la fenêtre. Ces lunettes sont les catégories. C'est à elles qu'il appartient d'établir la connexion des images d'après une loi qui est propre à ces lunettes dans l'usage que nous en faisons. Maintenant, pour prouver que cette connexion existe réellement entre les objets, que cette loi imposée pour l'usage des lunettes a une valeur qui s'étend à la suite même des objets placés hors de la chambre obscure, Kant raisonne ainsi : « Sans mes lunettes, je ne vois point les » effets que la fenêtre de la chambre obscure pro- » duit sur les contours, situations et couleurs des » objets figurés. Sans la fenêtre de la chambre » obscure et les effets qu'elle produit sur les mo- » difications des objets figurés, je ne verrais point » ces objets ; mes lunettes sont donc la condition » nécessaire pour la vue des objets ; la loi imposée » pour l'usage de mes lunettes est donc une loi qui » régit ces objets eux-mêmes » ; tandis que Kant devrait se borner à conclure que les lunettes ne sont nécessaires que pour mes yeux, la règle pour user des lunettes bonnes seulement pour celui qui s'en sert, mais de toute nullité dans toute autre application, de toute nullité hors de la chambre obscure (L).

Ce qui caractérise essentiellement l'*empirisme* dans ses résultats, est, selon Kant, « cette manière » de philosopher qui n'admet d'autre connais- » sance que celle des objets aperçus par les sens,

» et qui retranche du rang des connaissances vé» ritables les connaissances dites *à priori*, l'exis» tence de Dieu, celle de l'âme, leurs proprié» tés, etc. (1). »

Je m'arrête à cette définition sans la discuter, et je traduis littéralement le corollaire que Kant déduit lui-même de sa théorie :

« Les *catégories*, dit-il, ne peuvent être d'aucun » usage pour la connaissance des choses que dans » leur application aux objets de l'expérience. Deux » conditions sont nécessaires à l'expérience : 1° la » conception, la *catégorie* nécessaire pour concevoir » un objet ; 2° l'*intuition* par laquelle cet objet est » donné. Mais toute *intuition* est *sensible;* ainsi la » pensée d'un objet, même à l'aide d'une *concep*» *tion pure de l'entendement*, ne peut devenir une » connaissance qu'autant qu'elle se rapporte à un » objet sensible. Les conceptions mathématiques » ne sont point en elles-mêmes des connaissances, » à moins qu'on ne suppose qu'il y a des objets » qui se laissent apercevoir par nous sous la forme » de ces pures intuitions... L'extension que nos » conceptions s'attribuent hors des limites de l'in» tuition sensible ne nous sert à rien, car elles ne » sont plus alors que des conceptions vides d'ob» jets, de la possibilité desquels nous ne pouvons » juger par leur secours; elles ne sont que de

(1) *Crit. de la raison prat.*, p. 26, 89, etc.

» simples *formes de pensée*, sans *réalité objective*.
» Notre intuition sensible et empirique peut donc
» seule leur donner quelque sens et quelque va-
» leur (1). »

Aussi, Kant a-t-il grand soin de condamner Locke pour avoir essayé de démontrer l'existence de Dieu comme une chose qui ne peut être l'objet d'une intuition sensible (2).

Et c'est l'école de Kant qui accuse celle de Locke d'*empirisme*, qui ne la désigne même que sous le nom d'école *empirique* ou *sensualiste !*

Kant a-t-il donc trouvé, entre les trois genres d'écarts opposés, la route moyenne par laquelle il espérait de leur échapper? On peut en juger. Le moyen qu'il a pris pour éviter également chacun d'eux, c'est de se jeter successivement dans chacun d'eux. Le moyen qu'il a pris pour concilier les six principaux systèmes dont les erreurs dénaturaient le caractère de la philosophie, c'est de donner à la fois complétement gain de cause à chacun de ces systèmes. Au lieu de tracer une ligne directe entre les exagérations contraires, il a fait tous les contours nécessaires pour envelopper ces exagérations dans son système; en un mot, le moyen qu'il prend pour s'affranchir de toutes les erreurs, c'est d'admettre toutes les contradictions.

---

(1) *Crit. de la raison pure*, p. 146 et suiv.

(2) *Ibid.*, p. 128.

De là vient qu'un système destiné, ainsi que l'annonçaient ses auteurs, à réunir toutes les sectes par une éternelle pacification, dès qu'il a eu attiré l'attention publique et acquis un certain nombre de partisans, il a immédiatement engendré, entre ses partisans eux-mêmes, une nouvelle division, un nouveau partage de sectes, non moins animées dans leurs contestations mutuelles que celles dont il devait opérer la réunion. C'est que ce système n'était, en effet, qu'un amalgame d'éléments incompatibles, dont la lutte nécessaire et éternelle a dû se manifester de nouveau dès le premier développement qu'ils ont reçu.

Cette incompatibilité des éléments réunis à la fois dans le criticisme s'y trouve déguisée par la multitude de divisions, de classifications, de définitions, de distinctions, de commentaires de toute espèce interposés entre eux. L'attention de l'esprit, absorbée, captivée par ce nombre prodigieux de notions intermédiaires, perd de vue la contradiction des termes extrêmes entre lesquels elles sont placées, En parcourant cette immense chaîne, la raison n'est plus révoltée, parce que les idées opposées sont séparées par un trop grand intervalle pour être simultanément aperçues ; on admire l'art qui a présidé à ces vastes combinaisons, mais on perd de vue les principes qui y sont entrés. Frappé de la richesse de la broderie, on n'aperçoit pas les défauts du fond.

L'épreuve à laquelle le criticisme doit être soumis pour être bien apprécié, c'est donc d'essayer de le résumer par des rapprochements sommaires après l'avoir fidèlement suivi dans tous ses détails. Dès que vous vous arrêtez à discuter ses propositions une à une, l'opposition même des éléments dont il se compose fournit en apparence un moyen de repousser vos objections; car, quelle que soit la conséquence qu'on veuille tirer contre lui de cette proposition, il a une déclaration contraire toute prête pour vous démentir: il vous dit que vous ne l'avez pas compris, et, pour vous le prouver, il vous rengage dans la série des intermédiaires, qui, de distinctions en distinctions, doivent, si vous n'y prenez garde, vous faire oublier le point dont vous étiez parti et celui auquel vous croyez tendre.

Au reste, il n'est point d'erreurs, ainsi qu'on ne saurait trop le répéter, il n'est point d'erreurs qui ne renferment le germe de quelque vérité. On ne se trompe point parce qu'on voit ce qui n'est pas, mais parce qu'on accorde à ce qu'on a vu une extension trop rapide et trop absolue. Le criticisme renferme des vérités précieuses, mais dont il a porté trop loin les conséquences.

Il est vrai, par exemple, que l'esprit humain porte en lui-même certaines conditions et certaines lois qui lui sont propres, qui dérivent de sa nature et qui s'appliquent aux objets de ses connaissances. Mais ces conditions, ce sont les

facultés dont il est doué ; ces lois, ce sont les méthodes nécessaires à l'exercice des facultés. Le criticisme a été plus loin ; il a supposé que ces conditions sont des *intuitions*, des *notions*, des *idées*, des *formes* en un mot, et non simplement des *puissances ;* il a supposé que ces lois sont des *principes ;* cette extension a formé sa première erreur.

Il est vrai encore que, dans les notions de l'*espace*, du *temps*, dans les *notions* de l'*unité*, de la *pluralité*, dans toutes les catégories en un mot, dans toutes *les idées de la raison pure*, notre esprit a une très grande part, qu'il y met beaucoup du sien, que ces idées n'ont point au dehors de type qui leur corresponde *exactement*, et la raison en est simple : c'est que toutes ces *intuitions*, *notions*, *idées*, sont ce que nous appelons des *idées de relation* ou *de réflexion*, qui supposent une vue de l'esprit, une intervention de l'esprit. Mais il y a aussi en elles quelque chose de réel et d'indépendant de notre esprit ; ce sont *les termes* de la relation, ce sont *les faits* qui servent d'objet à la réflexion. Le criticisme, par une seconde extension, a supposé que ces *perceptions*, ces *idées*, sont entièrement et exclusivement l'ouvrage de notre esprit seul, qu'il n'en a tiré les éléments que de lui seul. C'est la seconde erreur du criticisme, et, quoiqu'il s'en défende, ce sont là de véritables *idées innées*, dans le sens de Descartes et Leibniz. Car ni Leibniz, ni Descartes, n'ont prétendu que

ces idées fussent *actuellement*, mais bien *virtuellement* innées, c'est-à-dire qu'elles ont leur principe en nous, et se manifestent ensuite à l'occasion des impressions externes.

Enfin, il est vrai que la génération de nos connaissances *selon l'ordre des temps*, et leur génération *selon l'ordre des déductions*, ne sont point en tout la même chose; il est vrai qu'en nous formant certaines idées archétypes, nous pouvons tirer des rapports de ces idées des vérités qui sont *à priori*, c'est-à-dire qui vont au-devant de l'expérience, la précèdent; mais il s'ensuit seulement qu'une somme d'expérience étant donnée, ces *vérités à priori* pourront nous servir à prévoir d'autres expériences, par le rapport qu'elles établiront entre les premières et les secondes. Il ne s'ensuit point que de semblables *vérités à priori* pourront servir, ni de principe, ni de garantie, ni d'appui, aux premières vérités expérimentales; cependant Kant, par une nouvelle extension, en a conclu que *la philosophie a besoin d'une science qui détermine* à priori *la possibilité, les principes de toute expérience.* Dès lors, bannissant l'expérience du nombre des données élémentaires et primitives de l'esprit, il s'est mis dans la nécessité de recomposer, comme on dit, de pièces et de morceaux, la réalité des choses; il s'est mis dans la nécessité d'expliquer, de prouver le grand mystère de la *connaissance*, et d'attribuer aux simples conceptions de l'esprit, aux

vérités *à priori*, une valeur, une fécondité qui n'appartiennent point à leur nature, et c'est, à ce qu'il nous semble, la troisième erreur fondamentale.

Concluons que le criticisme a achevé de manifester les vrais besoins de la philosophie, soit par la lumière qu'il a répandue sur les problèmes essentiels, soit par la nouvelle preuve qu'il a donnée de l'insuffisance attachée aux solutions offertes par les systèmes que nous avons passés en revue jusqu'à ce moment. Les efforts mêmes du criticisme ont été utiles en ce qu'ils ont achevé de montrer l'unique voie sur laquelle ces solutions puissent être obtenues, c'est-à-dire la philosophie qui mérite proprement le nom de *philosophie de l'expérience*.

NOTE A.

Je ne craindrai point d'assurer que, si des intérêts plus prochains et plus généraux n'eussent, il y a quelques années, absorbé l'attention et l'énergie de tous les esprits, le moment était venu, en France, où la philosophie allait prendre un nouveau caractère. Après avoir rétrogradé du dogmatisme de Descartes à un scepticisme presque absolu, elle tendait à reprendre une situation moyenne entre ces deux extrêmes, à réconcilier l'enthousiasme moral avec l'analyse intellectuelle. Peut-être l'époque de ce perfectionnement n'a-t-elle été que retardée. Peut-être touchons-nous au moment de voir reprendre à la philosophie ce caractère bienfaisant qui, en écartant les erreurs funestes, prête un nouvel appui à toutes

les vérités utiles, et met en accord toutes les facultés de l'esprit comme tous les besoins du cœur.

NOTE B.

Les disciples de Kant témoignent, en général, la plus grande surprise que la doctrine de leur maître ait paru, jusqu'à cette heure, occuper si peu les esprits français. Ils se récrient sur la légèreté, l'indifférence de notre nation, sur cette vanité qui lui fait dédaigner, disent-ils, les productions étrangères.

Pour moi, je ne m'étonne que d'une seule chose, c'est qu'on puisse nous adresser, d'une manière si affirmative, un semblable reproche.

Quoi! de l'aveu des kantiens mêmes, il a fallu sept à huit ans pour que les ouvrages du professeur de Kœnigsberg fussent, non pas admirés, mais connus, remarqués de ses propres compatriotes, et on s'étonnera que douze ans de plus se soient écoulés avant que la France se soit associée à l'admiration de l'Allemagne; lorsque, pour arriver jusqu'à Kant, nous avons à franchir la double barrière de deux langues, la langue allemande qui malheureusement nous est très peu familière, et de plus, la langue même du *criticisme*, qui est peut-être aussi difficile, aussi longue à étudier!

Le grand Leibniz lui-même a été peu connu, ses opinions ont été peu goûtées dans cette France qu'il avait cependant visitée, dont il avait souvent emprunté la langue, parce que ses idées étaient peu en analogie avec la disposition de nos esprits, parce que ses systèmes, lorsqu'ils eurent pris entre les mains de Wolff une forme régulière, se trouvèrent environnés d'un appareil qui nous repoussait; et l'on s'étonnera que Kant ne soit pas plus heureux! Kant, entouré d'un appareil bien moins attrayant encore; Kant, dont les idées sont bien moins encore en harmonie avec nos dispositions; Kant, dont l'étude exige plusieurs années pour les Allemands mêmes, sans qu'après cette longue épreuve, il soit permis d'être bien

assuré qu'on l'a compris ! Kant enfin, qui, prenant la philosophie elle-même de Leibniz et de Wolff pour son point de départ, en suppose presque la connaissance comme une préparation indispensable !

Enfin, se peut-il qu'on nous demande un compte sévère de ces douze ou treize ans que nous avons passés sans nous entretenir de Kant, comme s'ils avaient été, pour nous, un temps ordinaire, un temps de méditations philosophiques? On oublie que de grandes espérances, de grands dangers, de grands désastres, de grandes réparations, ont, pendant ce temps, absorbé nécessairement toutes les pensées. On oublie que les malheurs de la guerre nous isolaient de cette Allemagne à laquelle on nous accuse de ne nous être pas associés pour l'étude du criticisme. On oublie que la philosophie, après avoir prêté parmi nous son nom à des écarts qu'elle désavouait, s'est vue discréditée par l'abus qu'on en avait fait; qu'il n'a paru en France, depuis ces douze années, presque aucun ouvrage de philosophie proprement dit, par le concours de toutes ces causes.

Enfin, sur quel fondement nous accuse-t-on même d'être dans une si profonde indifférence et dans une si profonde ignorance à l'égard de la philosophie critique? Est-ce parce que nous ne l'admirons pas? Mais nous avons cela de commun avec une grande partie de l'Allemagne elle-même où elle est le mieux connue. Est-ce parce que nous ne l'enseignons pas? Mais depuis le rétablissement de nos écoles, en l'an III, nous n'avons point eu en France de chaires de philosophie. Est-ce parce que nous n'écrivons pas sur ce sujet? Mais ceci prouverait seulement que nous ne le croyons pas très utile.

On me permettra de répondre à ces accusations par des faits, d'apprendre aux kantiens que plusieurs de nos hommes les plus distingués ont lu leurs ouvrages, ou dans les originaux, ou dans des traductions latines, qu'ils ont eu des conférences suivies sur la philosophie critique avec quelques-uns de ses plus éclairés sectateurs. Je demande la permission de rappeler

aussi que je donnai moi-même, il y a cinq ans, une notice sur la philosophie critique, dans un mémoire qui obtint le prix décerné par l'Institut national; elle fut, il est vrai, retranchée à l'impression, parce que je la jugeais trop insuffisante. Deux ans après, je communiquai à l'Institut national, dans une séance, une notice plus détaillée; ainsi, cette société savante n'a point ignoré du moins en quoi consiste le criticisme, quoiqu'elle n'ait jamais prétendu le *juger*, comme l'a supposé un anonyme fort injurieux à son égard (*Kant jugé par l'Institut, et observations sur ce jugement*), mais très mal informé des faits.

J'avais projeté moi-même, dès l'an VI, une traduction avec des notes, de l'analyse faite du criticisme, par Kiesewetter, *de la métaphysique des mœurs et des prolégomènes* de Kant, ceux de ses ouvrages qu'il me paraissait le plus convenable de faire connaître en France. Ces traductions, presque achevées, ont passé dans les mains de plusieurs de nos amis : on m'a détourné généralement de les mettre au jour.

NOTE C.

Il est impossible, je l'avoue, de se défendre d'une sorte de timidité, lorsqu'on entreprend de donner, dans notre langue, un sommaire de cette philosophie, soit en raison des obstacles que l'on trouve dans sa nature même et sa terminologie, soit parce qu'on peut être certain de se voir accusé de ne l'avoir pas comprise, dès lors qu'on ne l'a pas admirée.

On m'excusera donc, si je prends la liberté d'assurer ici que j'ai fait du moins tous les efforts possibles pour la bien entendre; que, lorsque j'en commençai l'étude, ce fut, je ne dirai pas seulement avec les dispositions les plus impartiales, mais avec les préventions les plus favorables, fondées sur l'opinion d'hommes qui m'ont inspiré une profonde estime; qu'en un mot, je n'ai rien négligé pour découvrir ce qu'elle peut renfermer d'utile.

Les matériaux que j'ai pu réunir, et que j'ai consultés, sont, d'abord parmi les ouvrages de Kant :

La Critique de la raison pure, 2e édit., 1794.

La Critique de la raison pratique, 2e édit., 1795.

La Critique de la faculté du jugement, 2e édit., 1793.

Les Prolégomènes; Riga, 1783.

Les Élémens métaphysiques de la science de la nature, 2e édit., 1787.

La Métaphysique des mœurs, Les Écrits détachés (Kleine Schriften), 1793, etc.

Et parmi les commentaires, les analyses dont ces ouvrages ont fourni le sujet :

Les Éclaircissements de J. Schulz, son *Examen de la Critique de la raison pure*, 1789, 1791.

La Critique de Schmid, son *Dictionnaire*, 2e édit., 1788.

Les deux éditions de l'excellente analyse du professeur Kiesewetter, sous ce titre : *Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie, für Uneingeweihte*. Berlin, 1798.

Enfin, les notices diverses renfermées dans les recueils de Fülleborn déjà cités, et dans celui de Reinhold, sous ce titre : *Beitræge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des* 19 *Jahrhunderts*, Hamburg, 1802, etc.

J'ajouterai que j'ai eu entre les mains deux notices manuscrites, faites par des partisans très éclairés de la philosophie de Kant.

Telles sont les précautions qu'il m'a été possible de prendre pour conserver la plus scrupuleuse exactitude, et afin qu'on puisse vérifier si j'y suis demeuré fidèle, j'aurai soin de citer exactement les sources où j'ai puisé.

L'ouvrage que M. de Villers a publié, l'année dernière, sous le titre de *Philosophie de Kant*, est celui d'un homme de bien et d'un partisan zélé pour sa cause; il ne m'a point paru en présenter la véritable tendance; il est de peu de res-

source pour l'étude du criticisme. S'il a voulu s'adresser aux hommes superficiels, son analyse est beaucoup trop obscure; s'il a voulu s'adresser aux penseurs, elle est beaucoup trop insuffisante. J'aime à croire que si M. de Villers refaisait cet ouvrage, il affirmerait moins, prouverait mieux, conserverait plus d'égards pour les opinions des autres, et donnerait plus de clarté à l'exposition des siennes.

Une analyse bien supérieure à celle que je viens d'indiquer, pour la méthode, la clarté, la simplicité, est celle du professeur Kinker, qui vient d'être traduite en français et que je reçois à l'instant. Elle est cependant assez incomplète; toute la partie du criticisme, par exemple, qui concerne *les règles de l'entendement,* y est entièrement omise.

NOTE D.

Voyez, p. 117, 128 de la *Crit. de la raison pure*, l'opposition que Kant établit à cet égard entre Locke et Hume, et les objections qu'il élève contre leur opinion sur la génération des notions abstraites; et aux pages 326, 327, une opposition semblable, établie entre Locke et Leibniz. « Leibniz, dit-il, » a intellectualisé les sensations, Locke a sensualisé les notions, dans ce système que je pourrais appeler une *Noogonie*, au lieu d'admettre deux sources différentes de nos » représentations qui n'acquièrent que dans leur connexion » seule une valeur objective. »

NOTE E.

C'est une observation très importante à faire ici, que ces expressions, *lois de nos facultés*, *conditions* de leur exercice, ont, dans la langue de Kant, une valeur différente de celle que leur donnent ordinairement les philosophes, et beaucoup plus étendue. Tous les philosophes, en effet, admettent que nos facultés ne se déploient que suivant certaines règles, celles de l'attention, de l'association, etc. Mais ce ne

sont, au gré du criticisme, que des règles empiriques; celles qu'il établit expriment des *intuitions*, des *notions*, des *idées*.

NOTE F.

C'est un reproche que le philosophe de Kœnigsberg fait à Locke, d'avoir cherché à déduire de l'expérience même des connaissances qui sont hors de sa sphère immédiate. Il accuse, à ce sujet, le philosophe anglais (qui ne se serait guère attendu à cette inculpation) *d'avoir ouvert toutes les portes aux illusions de l'enthousiasme*. (*Crit. de la raison pure*, p. 328.)

NOTE G.

Voici comment le professeur Kiesewetter résume la solution donnée, par la philosophie critique, de cette première question : *que pouvons nous savoir?*

« Toutes nos connaissances ne s'étendent que sur le monde » sensible, comme objet de l'expérience; tout ce qui s'élève » au-dessus de ces limites ne peut être connu de nous. Mais » ce monde sensible lui-même, nous ne le connaissons point » tel qu'il est en soi, mais seulement tel que nous l'apercevons » sous les conditions de notre sensibilité, tel que nous le concevons sous celles de notre entendement. Cependant, des propriétés constitutives de notre entendement, nécessaires à » notre connaissance, nous pouvons déduire des règles générales et nécessaires, auxquelles les objets de l'expérience » doivent rigoureusement être soumis; seulement nous ne pouvons étendre ces règles au-delà de l'expérience, pour parvenir à la connaissance des êtres en eux-mêmes. Il y a aussi, » dans notre raison, des idées qui, quoiqu'elles n'engendrent » aucune connaissance, peuvent cependant servir de *buts* à » notre route dans le champ des connaissances et favoriser » nos progrès. (*Versuch*, etc., p. 193.) »

NOTE H.

Cette question a été agitée en Allemagne avec une chaleur qui nous paraît bien exagérée. Il faudrait décider peut-être, avant tout, à quel point la nouveauté est, en philosophie, un mérite ou un sujet de blâme.

Deux écrits dans lesquels nous trouvons à cet égard des rapprochements curieux et faits avec impartialité, sont premièrement : une Dissertation de Fülleborn sur les différences de l'ancienne et de la nouvelle philosophie (Beiträge, erst. Band. IV Stück, S. 187); secondement, une Dissertation de M. Sickler, sous ce titre : *Commentatio philosophica exhibens philosophiæ aristotelicæ cum transcendentali recentiori consensum;* Iena.

NOTE I.

De là vient que les successeurs de Kant ont senti que son système, pour être conséquent, avait besoin de recevoir un nouvel ordre de *prémisses* antérieures à celles qu'il avait admises. Et ce qui semble indiquer que celles-ci pouvaient être hasardées, c'est que les nouvelles prémisses qu'on a essayé de prêter au criticisme, lui ont donné un caractère tout différent de celui qu'il présentait d'abord.

NOTE J.

« Le rapport de l'attribut au sujet, qui forme l'objet du » jugement, peut avoir lieu de deux manières : ou l'attribut » *B* appartient au sujet *A*, comme quelque chose qui est ren- » fermé (quoique d'une manière cachée) dans cette idée *A*; » ou bien *B* est entièrement hors de l'idée *A*, et seulement lié » avec elle. Dans le premier cas, le jugement est *analytique*; » dans le second, *synthétique*. Le jugement *synthétique* est *à* » *priori*, quand la liaison qu'il affirme n'est pas donnée par » l'expérience. Les jugements *synthétiques à priori* servent

» de principes à toutes les sciences théoriques, etc. » (*Crit. de la raison pure*, 2e édit., p. 10 à 13.)

NOTE K.

Voici ce qui distingue, selon Kant, l'*apparence de l'illusion :*

L'apparence est ce qui ne peut être attribué à l'objet en lui-même, mais seulement et toujours dans son rapport au sujet, ce qui est inséparable de la représentation de l'objet. Mais l'illusion a lieu lorsque j'attribue à l'objet en lui-même une propriété, en cessant de limiter mon jugement à ce rapport qu'a cet objet avec moi. (*Crit. de la raison pure*, p. 69.)

Sur quoi je présente cette observation :

Si l'*apparence* est attribuée *légitimement* à l'objet *dans son rapport avec moi*, il faut qu'elle lui soit aussi attribuée en lui-même, au moins comme cause et comme puissance ; car son rapport avec moi ne peut être que le résultat de ce qu'il est et de ce que je suis ; tout *rapport* suppose deux termes dont il est le produit.

Il faut donc de ces trois choses l'une, ou que l'*apparence* résidant en moi soit une peinture fidèle de ce qu'est l'objet en lui-même (rapport de similitude), ou qu'elle soit l'effet de ses propriétés réelles (rapport de causalité), ou enfin qu'elle soit l'objet lui-même présent à moi (identité). Sans cela, il n'y a plus de rapport de l'objet au sujet, et l'apparence n'est plus qu'une modification intérieure de moi-même.

Mais, dans les trois cas indiqués, l'apparence nous fait connaître les propriétés réelles de l'objet en lui-même, ou du moins ses *puissances*.

La distinction établie par Kant entre l'apparence (Erscheinung) et l'illusion (Schein), n'est donc que dans les mots.

NOTE L.

Je suppose que mes lunettes soient faites d'un verre in-

frangible et dont les parties ne peuvent être séparées les unes des autres, loi déduite de la nature de mes lunettes, et qui représente parfaitement le principe de Kant sur la *causalité*. Selon le raisonnement de Kant, j'en concluerai que les deux figures que je vois à la fois avec mes lunettes dans la chambre obscure, ne peuvent être séparées non plus. C'est ainsi que le *principe de causalité*, suivant lui, acquiert une valeur objective et réelle.

Le système de Kant ne diffère donc de celui de Hume et de Hartley, qu'en ce que la loi de l'habitude et celle de l'association des idées, entièrement *subjectives* dans leur principe, comme les lois de Kant, sont *acquises*, et non pas naturelles à l'esprit. Mais, acquises ou non, elles sont également intérieures ; la nécessité qu'elles supposent n'est une nécessité que pour l'esprit seul, nécessité qui enchaîne ses opérations, mais n'a aucun rapport avec les réalités externes.

CHAPITRE XXVI (1).

Premiers adversaires de Kant.—Divers systèmes sortis de son école.

Jacobi. — Maimon. — Reinhold. — Schulze (Gottlob Ernest). — Fichte.—Schelling.—Bouterweck.—Bardili.

Il n'existe, je crois, dans l'histoire de la philosophie, aucun exemple d'une révolution aussi rapide que celle qui a été opérée en Allemagne par la doctrine de Kant, du moment où elle a été connue; elle a passé subitement de l'obscurité la plus profonde à la célébrité la plus étonnante. La curiosité publique avait été longtemps repoussée par cette nouvelle nomenclature, qui, comme un rivage escarpé, entoure le criticisme; mais enfin, ayant osé l'aborder, le franchir, on se crut transporté dans un monde de merveilles.

Le professeur de Kœnigsberg réunit en lui-même la plupart des qualités nécessaires aux auteurs des grandes révolutions philosophiques, ce coup d'œil vaste qui permet d'assembler, de

(1) La note P qui se trouve à la suite de ce chapitre est extraite d'un rapport fait par l'auteur, en 1842, quelques mois avant sa mort, à l'Académie des sciences morales et politiques, sur le concours relatif à l'examen critique de la philosophie allemande.

(*Note de l'éditeur.*)

mettre en ordre un grand nombre de connaissances, cet art de se faire à soi-même des points de vue nouveaux au sein même des idées connues, ce talent d'analyse qui conduit aux distinctions les plus subtiles, cette force de combinaison qui fonde les systèmes, cette hardiesse qui pose des questions inattendues, cette adresse qui évite les grandes difficultés, cette régularité qui se plaît dans les classifications, cette sévérité qui commande le respect et la confiance des hommes; enfin, ces habitudes d'un esprit familiarisé avec les profondeurs de toutes les connaissances, ce génie, en quelque sorte, encyclopédique, qui, dans un siècle éclairé surtout, devient nécessaire pour donner des lois à la science mère de laquelle dépendent toutes les autres.

Il y avait d'ailleurs, soit dans la doctrine de Kant, soit dans les formes qui l'enveloppent, une foule de circonstances propres à satisfaire les besoins de l'esprit humain ou à flatter ses faiblesses, qui se trouvaient particulièrement en harmonie avec l'esprit de son temps et les dispositions de ses compatriotes.

Elle satisfaisait aux besoins de l'esprit humain, en invitant la raison à s'étudier elle-même avec un soin nouveau, à mieux observer la nature et à mesurer l'étendue de ses propres forces; en faisant sentir le besoin de donner à nos connaissances un fondement plus incontestable, à l'expé-

rience des lois plus définies; en dévoilant le secret de plusieurs antiques illusions; en nous armant de précautions contre des illusions nouvelles ; en présentant l'exemple d'analyses méthodiques et de classifications liées entre elles; en faisant espérer, en un mot, l'approche de l'âge d'or de la philosophie et l'époque de paix entre toutes les sectes.

Elle flattait aussi, elle flattait davantage encore les faiblesses de l'esprit humain. La curiosité était excitée, en croyant voir s'ouvrir des routes non encore parcourues ; l'amour du mystère trouvait un charme secret dans cette obscurité même dont la doctrine était entourée ; ces difficiles épreuves, cette longue et sensible initiation avaient quelque chose de piquant pour les censeurs intrépides ; les esprits contemplatifs s'arrêtaient avec plaisir devant ces types idéaux de la raison pure ; l'enthousiasme se nourrissait d'une morale platonique par essence, qui se donne des lois à elle-même ; l'amour de la singularité applaudissait au néologisme ; la vanité souriait à l'idée d'être transportée, par le criticisme, dans une secte privilégiée entre les esprits humains, d'être investie par elle du pouvoir législatif ou de la censure suprême en philosophie ; les esprits les plus ordinaires, en se voyant appelés à de si hautes fonctions, étaient arrachés au sentiment pénible de leur propre médiocrité, et se croyaient transformés en autant de génies

destinés à fonder une ère nouvelle dans l'histoire de la raison.

D'ailleurs, il devait résulter un effet inévitable de ce changement universel opéré par Kant dans les termes, dans les classifications, dans les méthodes, dans l'énoncé des problèmes. La plupart des initiés devaient épuiser tellement toutes les forces intellectuelles dans le travail d'une si longue et si difficile introduction, qu'il ne devait plus leur rester beaucoup d'énergie pour juger la doctrine elle-même. Ils se trouvaient en quelque sorte dépaysés, après tant de circuit, au point de ne pouvoir plus se passer du guide qui les avait conduits jusqu'à ce terme. D'autres, après un si grand sacrifice, n'avaient guère le courage d'avouer au public, de s'avouer à eux-mêmes un mécompte qu'ils auraient entrevu; ils s'attachaient à la doctrine en raison de ce sacrifice même; ils évaluaient son mérite par ce qu'elle avait coûté. Les esprits superficiels concluaient de la nouveauté des formes à la nouveauté des choses, et de la nouveauté des choses à leur importance.

C'est un grand avantage pour une secte d'avoir une forme distinctive, un costume, une livrée qui lui soit propre. Tous les signes dont elle s'entoure sont autant de moyens par lesquels elle appelle ou retient les adeptes. C'est ainsi que le péripatétisme a si fort étendu son empire, et tellement uni ses partisans sous une

commune obédience. Kant, d'ailleurs, a eu l'art d'exiger qu'on fût entièrement et exclusivement à lui; il a expressément annoncé qu'il n'établissait point un eclectisme, mais une théorie neuve, non-seulement indépendante, mais en quelque sorte même hostile; qu'il ne pouvait composer avec aucune secte; qu'il venait renverser tout ce qui avait existé en philosophie, et élever son édifice sur ces immenses débris. Plus cette annonce était tranchante, audacieuse, mieux elle a dû réussir ; l'esprit humain accorde avec d'autant moins de peine, qu'on lui demande davantage; il obéit plus facilement qu'il n'accède; il se livre tout entier plutôt que de consentir à faire un choix, à admettre une nuance, à s'imposer des restrictions, même pour conserver son indépendance.

Cependant, en feignant d'exiger cette renonciation absolue à toutes les sectes anciennes et modernes, pour devenir l'*homme nouveau* et purifié qu'exige l'initiation kantienne, la philosophie critique a su conserver, par la diversité de ses aspects, un attrait particulier pour les sectes les plus contraires. Elle a attiré les amis de la philosophie expérimentale par la nature de ses résultats, ceux de la philosophie rationnelle par le caractère de ses méthodes. Elle a dit aux premiers : « toute connaissance est renfermée dans les limites de l'expérience »; elle a dit aux seconds : « toute connaissance procède *à priori*

des lois de l'entendement. » Elle a répété, avec Locke, qu'*il n'y a point d'idées innées;* avec Leibniz, que *l'expérience ne peut résulter que de l'enchaînement qui est établi entre les phénomènes, à l'aide des notions intérieures;* elle a imité Platon dans ses *idées de la raison pure*, Aristote dans ses formes logiques. Elle a complu à l'idéalisme, en répétant avec lui : « que nous ne pouvons connaître des choses que leurs simples apparences ; » au scepticisme, en étendant sur le principe même de la pensée le voile dont elle a couvert les êtres placés au dehors; enfin, elle a semblé ouvrir un port au grand nombre de ceux qui, longtemps agités sur l'océan des systèmes, fatigués du choc de toutes les opinions, de l'incertitude de toute métaphysique, désiraient trouver le repos sur un sol étranger à toutes ces disputes.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que la philosophie *critique* dut avoir des partisans d'espèces très différentes, et se les attacher aussi par des motifs très divers; qu'elle dut trouver quelques amis zélés parmi les esprits les plus distingués, et un grand nombre d'adeptes parmi les esprits médiocres: elle ouvrait un champ aux méditations des uns, elle favorisait les prétentions des autres.

Les travaux des premiers prirent diverses directions; quelques-uns, comme le célèbre mathématicien Schulz, Schmid, Heidenreich, Kiese-

wetter, Mellin, etc., s'attachèrent à présenter le criticisme sous une nouvelle forme, ou plus systématique, ou plus abrégée, ou plus simple, à montrer la liaison de ses parties, à lever les obscurités qui l'enveloppaient; quelques-uns, comme Humboldt, Schlegel, etc., tentèrent de l'enrichir par des applications nouvelles, d'introduire ses principes dans la littérature des beaux-arts; quelques-uns, comme Jacobi, le suivirent dans ses rapports avec la logique; d'autres empruntèrent de lui de nouveaux principes ou de nouvelles méthodes pour les sciences; d'autres, comme Buhle (A), Tennemann, Fülleborn, etc., étudièrent ses rapports avec l'histoire de la philosophie; il y en eut qui, n'adoptant ses principes qu'avec de certaines restrictions, formèrent une classe particulière de *mi-kantiens*; il y en eut enfin qui, comme Reinhold, Fichte, Schelling, Bouterweck, Beck, etc., trouvèrent ses principes insuffisants, et s'efforcèrent de remonter plus haut encore pour le compléter par l'addition de nouvelles théories.

Les kantiens de la seconde espèce prirent le costume et la langue du criticisme, plus encore que ses idées. Ils se répandirent comme un torrent dans les champs de la littérature et des sciences, crurent se les approprier en vertu de la puissance magique des nouvelles formules, allèrent jusqu'à embarrasser de ces formes inconnues l'enseignement de la jeunesse, la pré-

dication de la morale; ou bien, se lançant dans l'arène de la polémique avec le dévouement docile de nos anciens reîtres, ils cherchèrent à faire preuve de zèle à défaut de talents, ils frappèrent à tort et à travers dans la mêlée avec ces armes dont ils ignoraient l'usage, et qui souvent atteignirent leurs propres amis.

Il ne manquait point en effet d'adversaires à combattre. Les révolutions philosophiques ressemblent aux révolutions politiques; elles heurtent autant de passions qu'il en est qu'elles favorisent; elles contrarient les habitudes existantes. Tous les esprits n'étaient pas également disposés à immoler la gloire de Leibniz et de Wolf au nouveau Lycée de la Silésie. Plus cette doctrine se prétendait neuve, plus elle devait exciter de méfiance; plus elle affectait le rang suprême, moins on devait consentir à le lui céder. Ce droit de censure qu'elle s'arrogeait sur toutes les sectes, réunissait toutes les autres contre elle. Des hommes éclairés de toutes les parties de l'Allemagne se crurent au moins le droit d'examiner les mandats, les titres de ces nouveaux législateurs de la science, et les trouvèrent insuffisants. Enfin, il est un grand nombre d'esprits qui, quoique assez éclairés pour sentir le besoin de certaines réformes, sont trop indépendants et trop fiers pour se ranger, dans la révolution qu'ils approuvent, sous la bannière d'aucun chef; ceux-là refusèrent de s'unir à la secte kan-

tienne, précisément parce qu'elle était une secte, et la plus exclusive de toutes.

. La philosophie de l'expérience trouva dans Feder, Selle, Herder, et le célèbre Wieland, des défenseurs qui ne le cédaient point aux nouveaux réformateurs par les connaissances, et les surpassaient dans l'art de les exposer. Leibniz et Wolf trouvèrent des vengeurs dans Tiedemann, Eberhard, Meiners, Platner, Pfaff, d'autant mieux autorisés à justifier ces grands hommes, qu'ils n'étaient point leurs admirateurs aveugles, et qu'ils avaient su avouer quelques-unes de leurs erreurs. Une érudition profonde disputa au criticisme tous ses titres à la nouveauté, et ne lui accorda que celle des mots. On établit entre les promesses du criticisme et ses résultats, entre ses problèmes et ses solutions, un contraste qui ne pouvait lui être favorable. On lui reprocha l'ambiguïté des termes, l'arbitraire des classifications. On attaqua l'opposition fondamentale établie par Kant entre la *matière* et la *forme* des connaissances, le caractère qu'il avait donné aux *notions*, aux *idées*, l'existence de ces conditions *pures* et primitives qu'il avait placées dans l'entendement; on releva ses contradictions; on fit voir qu'en réduisant tous les objets à de simples *apparences*, il retombait dans l'idéalisme; qu'il amalgamait les divers systèmes, sans les concilier. On se plaignit de l'impuissance à laquelle il condamnait la raison théorique, et de

l'autorité exagérée qu'il prêtait à la raison *pratique*. Jacobi, qui a été appelé le Platon moderne de l'Allemagne, et qui a mérité ce titre à la fois par la pureté de sa morale, l'élévation de ses idées, le caractère qu'il a donné à sa philosophie, la forme même de ses écrits et l'intérêt qu'il a su répandre dans les questions en apparence les plus abstraites, Jacobi, en combattant les kantiens, obtint sur eux un avantage peu ordinaire; il les contraignit presque à avouer qu'il les avait compris. Il acquit, il est vrai, ce privilége à des conditions que la plupart des anti-kantiens ont trouvées par trop onéreuses. Il fit une longue et laborieuse étude de la philosophie critique; il l'attaqua ensuite d'un côté tout à fait imprévu pour ses disciples, d'un côté à l'égard duquel ils n'auraient guère songé à se mettre en défense, je veux dire dans son origine même. Rétrogradant plus loin encore que le criticisme, il analysa le problème fondamental dont cette secte tirait tant d'avantages; il en détermina les conditions avec une rigueur nouvelle; il montra que la philosophie critique s'en était écartée dès les premiers pas qu'elle avait tenté de faire vers la solution. Il fit sentir que le système de nos connaissances doit reposer sur un fondement vrai, certain et réel par lui-même; que son absolue vérité, son absolue réalité, sont nécessairement attachées à ce caractère même de primauté qui lui appartient; que tout effort pour

le démontrer ou le définir, devient par là même déraisonnable, puisqu'il tendrait à donner une preuve à ce principe de toutes les preuves, à éclairer le foyer même de la lumière. Il en conclut, avec raison, que toute théorie qui a pour objet d'établir ce principe *à priori*, ne peut conduire qu'au système de la nécessité absolue; que Spinoza a été, sous ce rapport, le plus conséquent des métaphysiciens. Montant et descendant tour à tour la grande échelle des perceptions, des formes, des notions et des idées, il fit voir qu'elle repose sur le néant et le vide, qu'elle se termine à une contradiction; que ces facultés passives qui devaient poser les matériaux, ne fournissent au fond que des inconnues ; que ces facultés actives et supérieures, qui devaient effectuer les connexions, qui devaient produire les jugements *à priori*, source nécessaire de la science suivant le kantisme, ne possèdent point les conditions nécessaires pour constituer un jugement; que la force manque d'un côté dans l'ouvrier, que la réalité manque de l'autre dans la matière employée. Il osa pénétrer dans les mystères du schematisme, et n'y trouva qu'un hymen infécond, qu'un assemblage de mots, au lieu d'une véritable *synthèse* ou combinaison des choses. Il osa percer le nuage dont le criticisme a enveloppé les idées importantes et fondamentales de *réalité* et *d'objet*: rien ne lui sembla moins réel que cette prétendue réalité. L'objet ne lui parut,

dans les notions kantiennes, qu'un accident, qu'une modification du *sujet;* le sujet lui-même, appelé à soutenir un semblable jugement, s'évanouit comme une ombre légère. Après avoir expliqué la nature par le *moi*, le *moi* lui-même par une apparence, les apparences par les formes, il ne reste plus qu'une *forme* de *forme* (1), ou qu'un échafaudage de formes, auquel les apparences servent de base, quoiqu'elles empruntent d'elles, d'une autre part, toute leur solidité.

Jacobi interrogea, avec la même sévérité, cette raison pratique qui a le privilége de faire croire ce que la raison théorique rejette comme dépourvu de réalité. Il analysa, avec une exactitude nouvelle, la nature de la croyance; il ne lui accorda pas le droit de suppléer aux démonstrations, encore moins celui de les contredire; il la fit consister, au contraire, dans le sentiment de cette vérité, de cette réalité absolue et primitive qui doit être antérieure à toute démonstration, parce qu'elle doit servir de point d'appui aux leviers de la raison.

En un mot, pressant de toutes parts les maximes du criticisme avec une sagacité égale à sa patience, ce philosophe montra que, pour être conséquent, le criticisme ne peut éviter de se

---

(1) L'auteur d'Ænesidemus propose assez plaisamment de substituer le nom de *formalisme* à celui de *criticisme* que Kant a donné à son système.

réfugier dans une sorte d'*idéalisme subjectif* produit par un retour absolu de la raison sur elle-même, en renonçant à tout appui étranger; que cet idéalisme, à son tour, se convertit en un scepticisme très complet, quoique déguisé, et qu'ainsi le système tout entier est une théorie scientifique et transcendantale de l'ignorance raisonnée, ou de l'impossibilité d'une vraie science.

Cette vérité, cette réalité absolue et primitive, source de toutes les réalités comme de toutes les vérités, qui doit conduire à la science par la croyance, Jacobi l'a trouvée, non dans la raison même ou dans le *principe subjectif*, non dans la nature ou dans le *principe objectif*, mais dans un principe élevé également au dessus de toutes deux, qui sert ainsi à fixer leur dépendance réciproque; dans l'auteur suprême de la nature et de la raison, dans la Divinité, qui se manifeste à la fois dans l'une et dans l'autre, qui seule peut offrir, par cette manifestation, une garantie suffisante à la raison, et autoriser le légitime exercice de son activité.

C'est ainsi que Jacobi a restauré le platonisme moderne, en lui donnant un nouveau caractère, un caractère bien plus philosophique que celui dont Malebranche l'avait revêtu. On est frappé de l'analogie de ses opinions avec celles de Fénelon et de Bossuet, quoiqu'il y soit arrivé par une autre route; elles ont surtout un étroit rapport avec quelques idées de Leibniz, que ce

philosophe a peu développées, que ses succcesseurs ont méconnues. Jacobi n'hésite point à penser que Leibniz a mieux saisi, mieux résolu que Kant, le problème fondamental de la philosophie (B).

Salomon Maimon, adversaire non moins redoutable dans la discussion, quoique bien inférieur au précédent dans l'art d'écrire, a livré au criticisme une autre attaque avec des armes différentes, celles du doute. Il a montré du moins que le criticisme bien entendu ne peut être qu'un scepticisme sur toutes les choses de l'expérience et de la morale, et qu'une préparation générale au scepticisme absolu.

« Tel est, en effet, dit Maimon, le caractère de la science *transcendantale pure*, c'est-à-dire dégagée de toute donnée d'emprunt, qu'elle ne peut admettre de *réalité objective*, qu'elle ne peut prêter à cette réalité l'appui de la démonstration, qu'autant que cette réalité est fixée *à priori* et par la voie synthétique. Ainsi les catégories kantiennes ne peuvent obtenir le caractère de la *réalité objective*, que par le secours des *formes pures* de la sensibilité, l'espace et le temps; celles-ci, à leur tour, ne peuvent tenir ce même caractère que des catégories ou *formes pures* de l'entendement.

» Les sensations, en venant se mêler à ces deux espèces de formes, comme *conditions matérielles* de l'expérience, peuvent bien leur enlever leur *pureté*, et par conséquent ce qu'il y a de pur

dans leur caractère de réalité objective ; mais elles ne peuvent leur apporter une réalité positive que le kantisme ne leur accorde point en elles-mêmes.

» Quant à l'union de ces deux espèces de *formes pures*, celles de la sensibilité et celles de l'entendement, elle ne peut engendrer que les notions abstraites des mathématiques ; elle ne peut fournir que les objets intellectuels de la vérité géométrique.

» C'est donc en vain que le criticisme, uniquement appuyé sur ses principes *à priori*, voudrait prêter aux objets de l'expérience une réalité dont le germe n'est point renfermé dans cette génération synthétique, et le criticisme se contredit lui-même lorsque, affectant d'être une science entièrement *transcendantale* et *pure*, c'est-à-dire qui fait dériver tout principe de la science d'une source *à priori*, il vient cependant supposer, exiger, admettre quelque condition expérimentale pour la sanction de ses propres principes (1). »

Cette grande discussion a, comme on sait, partagé toute l'Allemagne, occupé depuis douze ans tous les esprits dans cette moitié de l'Europe. On s'attend à peu près qu'une querelle philoso-

---

(1) *Die Kategorie des Aristoteles. — Als eine propädeutik zur einer neuen Theorie des Denkens dargestellet*, Berlin, 1794.

phique aura produit une foule de malentendus, dégénéré souvent en disputes personnelles, rallié à elle beaucoup de petites passions, et surtout qu'après des combats multipliés elle aura toujours plus animé les partis contraires, sans amener aucun résultat favorable à leur rapprochement. Mais ce qu'il a de particulièrement remarquable dans les circonstances de ce débat, c'est que, depuis la célèbre division des réalistes et des nominaux, on n'avait point vu d'exemple d'une querelle qui, occasionnée par des questions aussi abstraites, ait paru cependant se rattacher d'aussi puissants intérêts et faire naître d'aussi vives oppositions. Elle a étendu sa triste influence sur la morale, la politique, la jurisprudence, la littérature elle-même et les choses de goût. L'esprit de parti s'est reproduit sous mille formes, s'est armé de tous les moyens; celui que la philosophie semblerait devoir prévenir plus effectivement, l'invective, a été prodigué avec une sorte d'acharnement; les universités ont retenti de ces déclamations; les gazettes littéraires ont été remplies d'attaques individuelles couvertes du nom de *recensions*. C'est que Kant a fait non-seulement des disciples, mais des enthousiastes, et que l'enthousiasme, dans des esprits étroits, se convertit bientôt en fanatisme; c'est que le criticisme, par sa nature même, doit inspirer de hautes prétentions, qui, dans des hommes médiocres, deviennent les synonymes d'au-

tant de ridicules ; c'est qu'en appelant ses disciples à la dignité de *censeurs* de la science, il devait exalter la vanité des partisans subalternes de cette secte, autant qu'il devait blesser vivement celle de leurs adversaires. Une autre circonstance plus remarquable peut-être encore, c'est que la défense des kantiens s'est appuyée le plus souvent, non sur la vérité de quelque principe en lui-même, mais sur l'intelligence du véritable sens de leur doctrine ; que leur réponse à toutes les objections a constamment fini et commencé par ces mots : *vous ne nous avez pas compris*. Cette réplique pouvait être assez fondée ; elle avait du moins l'avantage de donner une attitude très commode et très fière à ses champions ; elle leur permettait d'appeler leurs adversaires sur leur propre terrain, et de tirer un grand parti de l'obscurité même de leur système. Cependant, à force d'être répétée, et surtout après avoir été opposée tour à tour aux opinions les plus contraires, une telle manière de résoudre les objections devait se convertir elle-même en une objection non moins terrible contre le système au secours duquel on l'avait employée ; elle faisait supposer que ce système est absolument inintelligible, et n'échappe que par ses contradictions intérieures aux formes déterminées sous lesquelles on essayait de le combattre.

Loin que les Allemands aient droit de se plaindre de l'indifférence que les étrangers ont témoi-

gnée pour ces vives querelles et ces révolutions philosophiques, ils doivent concevoir que les étrangers ont dû se trouver, au contraire, refroidis par ces circonstances elles-mêmes; qu'ils ont dû prendre précisément moins d'intérêt à cette dispute, en apercevant un esprit de parti plus prononcé; qu'ils ont dû être fort peu disposés à étudier une doctrine qui, de l'aveu même de ses amis, renfermait de si désespérantes obscurités; qu'enfin, ils ont dû attendre, pour s'occuper de cette révolution, qu'elle fût mieux fixée et qu'on pût en marquer à la fois le terme et le véritable caractère.

Le seul résultat bien positif, en effet, qu'ait produit jusqu'à ce jour la philosophie critique, a été de faire naître successivement plusieurs systèmes inattendus qu'elle seule pouvait engendrer, qui ont occasionné à leur tour de nouvelles révolutions et partagé l'école kantienne en autant de sectes aussi animées dans leurs controverses réciproques, qu'elles le sont contre leurs communs adversaires. Ces systèmes qui en sont dérivés par des voies très différentes, ne doivent point être confondus dans un commun jugement. Nous avons vu que le criticisme, dans son origine, était une sorte d'*idéalisme transcendantal* associé à un *réalisme expérimental*, ou, suivant l'expression de cette école, *empirique;* toutes les grandes difficultés portent sur ce *réalisme* et sur la manière de le mettre en accord avec l'*idéalisme*

que Kant lui donnait pour appui. On a senti le besoin de lui prêter un autre caractère. Fichte, Schelling, Bouterweck, l'ont réduit à un simple *réalisme pratique*, avec la différence que les deux premiers l'ont associé à un *idéalisme*, le dernier à un *scepticisme* également *transcendantal*; Bardili, au contraire, l'a élevé à la dignité de *réalisme rationnel*. Ainsi les uns ont diminué, les autres ont accru la part trop incertaine que le grand fondateur de l'école critique avait accordée à la réalité des connaissances.

Les kantiens ont coutume de comparer les philosophes qui, avant eux, ont voulu fixer le fondement des connaissances humaines, à ces Indiens qui, pour donner un point d'appui à la terre, la font reposer sur une tortue. Jacobi a répliqué ingénieusement que Kant a eu, en effet, le mérite de demander un nouvel appui, et l'art de placer à cette fin une seconde tortue sous la première. Mais ses disciples ont bientôt senti l'insuffisance de cette ressource, et ils sont venus à l'envi placer une troisième tortue sous les deux autres.

On aurait tort, au reste, de regarder comme entièrement inutiles tous les efforts qui ont été faits pour compléter la doctrine de Kant. Il en est dont le mérite ne peut être contesté, et presque tous fournissent de nouveaux points de vue sur la question du principe de nos connaissances.

Reinhold est le premier des disciples de Kant

qui ait senti ce qui manquait encore à la théorie de ce philosophe pour former un ensemble régulier; il s'était acquis le droit d'indiquer ces vides et de prétendre à les remplir. Aucun philosophe, en Allemagne, n'avait servi avec plus de succès et de gloire la cause du criticisme; il l'avait adoptée avec enthousiasme dès le moment de sa naissance. Avec ce talent d'exposition qui le distingue éminemment, il a traduit les oracles kantiens dans une langue élégante, harmonieuse et pure; il a su faire descendre le kantisme de la région respectée, mais peu fréquentée, des abstractions métaphysiques; il l'a réconcilié avec les intérêts qui agissent le plus vivement sur le cœur et l'imagination des hommes, ceux de la religion, de la morale, de la littérature et des arts. Il a su exprimer, avec un langage éloquent, des idées jusqu'alors inintelligibles; il les a dépouillées de leur effrayante nomenclature; il s'est efforcé de remonter à la source des malentendus, pour les faire cesser; il a popularisé cette doctrine qui dédaignait si ouvertement les succès populaires, et qui semblait avoir en effet de si bonnes raisons pour les déprécier. On a cru voir un squelette inanimé reprendre subitement les formes et les grâces de la vie et de la jeunesse (1).

Reinhold a bientôt remarqué que cette *unité*

---

(1) Reinholds *Briefe über die kantische Philosophie*, 2 vol., Leipzig, 1792.

systématique, tant célébrée, tant recommandée par la théorie de Kant, était loin cependant d'y être réalisée, et que le précepte ici n'était guère d'accord avec l'exemple. Un défenseur si zélé et si éclairé tout à la fois, devait se hâter de couvrir ce côté faible de la cause. Les adversaires de Kant ont raisonné sur des principes contraires à ceux que Kant a supposés, plutôt que définis : de là, l'impossibilité de s'entendre dans toutes les disputes qui se sont élevées. Reinhold a pensé que le véritable moyen d'y mettre un terme, serait de remonter à des principes qui fussent également reconnus de tous les partis. Kant a fait reposer sa théorie sur un certain nombre de *faits* ou de *suppositions* qu'il a admis comme des données, mais pour lesquels il n'a point établi de démonstration; Reinhold a pensé qu'en cherchant cette démonstration, qu'en rappelant ces faits à un principe unique, incontestable, il obtiendrait l'avantage de donner plus de consistance au système; que, s'élevant à un point de vue plus général, il découvrirait même le fondement commun et primitif de toutes ces sciences philosophiques que le criticisme jusqu'alors avait réformées, régularisées, plutôt qu'il ne les avait réellement reconstruites (C).

En prenant le criticisme pour point de départ dans la recherche de ce principe, il est facile de s'apercevoir que ses trois considérations les plus générales sont les intuitions, les notions, les

idées, auxquelles correspondent trois facultés : la sensibilité, l'entendement, la raison ; que ces trois considérations sont renfermées cependant sous une autre plus générale encore, mais que Kant a négligé d'analyser et de définir, la *représentation* (D); que toutes les opérations de l'esprit reposent aussi, dans ce système, sur un premier fait qui n'y est pas davantage analysé, la *conscience*. Analyser ce fait, fixer cette notion, c'est le moyen qui s'offre à Reinhold pour atteindre le point de vue plus élevé qu'il désire, pour fonder le principe universel.

Le fait de la conscience est donc ce fondement désiré, et la proposition qui l'exprime, le principe scientifique. Cette proposition est la suivante :

La représentation est distinguée, dans la conscience, de la chose représentée, de la chose représentante, et rapportée à toutes les deux (1).

Ainsi Reinhold ne se demandera plus seulement, comme le professeur de Kœnigsberg : qu'est-ce qui peut être connu par les seules forces de la raison ? Il se demandera d'une manière plus générale : qu'est-ce qui peut être représenté, de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire, ou connu, ou simplement pensé, ou désiré par nos appétits (2) ? Ainsi il embrassera dans un même point de vue les principes com-

(1) *Beitræge zur Berichtigung*, p. 144, 167.
(2) *Ibid.*, p. 163.

muns de la logique, de la métaphysique et de la morale (E).

C'est pour cette raison que la théorie de Reinhold a reçu le nom de philosophie élémentaire. Elle formait une sorte d'introduction à celle de Kant; elle en constituait les *prémisses;* elle lui rendait l'*unité systématique*, à l'aide d'un principe universel et simple, en se plaçant dans le sentiment primitif de la conscience. Reinhold avait été au-devant de Kant avec l'intention de le rencontrer sans doute, mais enfin il l'avait rencontré avec un bonheur qui semblait justifier à la fois les deux systèmes.

Il avait donc, en apparence du moins, assez bien mérité du kantisme. On pouvait espérer que les kantiens lui tiendraient compte de ce service; que les anti-kantiens jugeraient plus favorablement la doctrine nouvelle, maintenant qu'elle était revêtue d'une forme plus simple et qu'elle offrait un ensemble mieux lié : cette double attente a été trompée. Les kantiens ont trouvé que Reinhold les avait servis au-delà de leur désir; ils ont été plus mécontents de lui voir indiquer un vide dans la doctrine, que touchés de son empressement à le combler; ils se sont indignés qu'on osât porter la main à l'arche sainte, même pour la soutenir. Les anti-kantiens ne se sont point réconciliés avec une doctrine qui, même en devenant plus claire, ne leur a point paru plus satisfaisante; ils ont pris acte de la grande dé-

couverte de Reinhold sur le défaut d'un principe fondamental dans le criticisme; mais le peu de succès qu'a obtenu cet écrivain, en cherchant à l'établir, leur a paru une sorte de condamnation que le criticisme prononçait contre sa propre cause (F).

Toutefois, quoique la philosophie élémentaire de Reinhold ait fait peu de prosélytes, que lui-même l'ait abandonnée, quelque temps après, avec un désintéressement de ses propres idées bien rare chez un philosophe, l'apparition de cette théorie a quelque importance historique, en ce qu'elle a décidé, dans le sein de l'école kantienne, une grande et première révolution, de laquelle sont nées plusieurs autres. Les recherches, les controverses ont pris une direction toute nouvelle. Une sorte d'agitation s'est répandue dans les camps du criticisme; on s'est divisé, et les choses ont pris un cours que Kant lui-même était bien éloigné de prévoir.

En s'avançant ainsi hors des rangs du kantisme, pour poser le grand principe fondamental, Reinhold a attiré sur lui un adversaire inconnu qui, détruisant rapidement ce nouvel ouvrage, poursuivant Reinhold jusque dans le centre de sa secte, a singulièrement augmenté le trouble, accéléré les dernières révolutions. C'est l'auteur d'Ænesidemus (1), un des ouvrages les plus pi-

(1) Gottlob Ernest Schulze.

quants que cette grande discussion ait produits.

Le moderne Ænesidemus est, comme l'ancien, un ami du scepticisme, non point de ce scepticisme qui se ment à lui-même en rejetant la certitude de toute connaissance humaine; non point de ce scepticisme décourageant qui enlève l'espoir d'ajouter à la certitude autant qu'à l'étendue de nos lumières; mais de celui qui se borne à refuser à la philosophie le droit de statuer sur l'existence et les propriétés des êtres en eux-mêmes, à n'admettre aucun principe incontestable sur les limites de nos connaissances, qui, en un mot, reconnaît moins dans le présent, pour laisser davantage à l'avenir (1). Il se place dans le point de vue duquel Hume a raisonné, et qui ne lui paraît pas avoir été encore assez justement saisi. « Le scepticisme de Hume, suivant lui, ne repose point, comme on l'a cru, sur le principe *que toutes nos idées dérivent immédiatement ou médiatement de la sensation;* Hume ne l'a admis que comme une supposition reçue chez ses adversaires, et qu'il voulait faire tourner contre eux. Le scepticisme de Hume ne se fonde que sur ces trois principes: 1° nos connaissances consistent seulement dans nos idées; elles ne sont réelles qu'autant que l'enchaînement de nos idées correspond à la liaison des choses hors de nous; 2° il n'est aucun

(1) *Ænesidemus*, ou *Observations sur la philosophie élémentaire de Reinhold*, p. 22 (Allem., in-8; Helmstadt, 1792).

principe qui nous autorise à conclure de l'enchaînement de nos idées à la liaison des choses : 3° le principe de la causalité, qui seul fonde la connexion de nos idées, d'après lequel les philosophes se croient en droit de conclure de leurs idées aux choses, ce principe est uniquement *subjectif;* c'est une simple loi intellectuelle; il n'est point justifié par l'expérience (1). »

C'est dans le système de Hume, ainsi conçu, qu'Ænesidemus vient se placer. Il rejette donc également, et celui de Locke, et celui de Leibniz, qu'il considère avec raison comme les deux principaux systèmes imaginés pour démontrer la réalité des connaissances; il les rejette précisément parce qu'ils ont tenté de démontrer cette réalité, qui ne peut consister que dans l'accord de nos idées avec des objets placés hors de l'enceinte de nos idées. « Locke et Leibniz, dit-il, quoique suivant deux directions contraires, sont partis d'une supposition commune, savoir : que la nécessité où nous sommes de concevoir les choses d'une certaine manière, nous autorise à conclure l'existence réelle des objets de ces conceptions. Mais cette supposition n'est, au fond, rien autre chose que le motif aveugle qui porte aussi le vulgaire à prêter une réalité objective à ses sensations. Cette supposition n'est fondée sur aucune déduction qu'une rigoureuse logique puisse approuver. Nos

(1) *Ænesidemus*, p. 103 à 122.

idées sont le seul terme immédiat des perceptions de notre esprit; nous ne pouvons rien connaître que par le ministère de nos idées; où trouverons-nous donc un principe qui nous permette de franchir la limite de nos idées mêmes, et de leur assigner un rapport de conformité avec des objets étrangers? Ce rapport, il est vrai, est renfermé dans quelques-unes de nos idées; mais il n'est qu'une idée lui-même, et il reste à savoir s'il a quelque fondement réel à son tour. Pour l'établir, nous n'aurions jamais d'autre moyen que de recourir à nos idées mêmes, et de retomber par conséquent dans un cercle vicieux (1). »

Ænesidemus est un adversaire du criticisme, le plus redoutable peut-être de tous, parce qu'il enlève au criticisme les armes dont celui-ci s'était emparé; parce qu'il réclame, au nom du scepticisme, comme sa propriété inviolable, les principes que Kant a voulu lui opposer; parce qu'il prouve que Kant, pour demeurer conséquent, ne peut être lui-même qu'un disciple de Hume, et que le premier n'a pu combattre le second qu'en lui prêtant des opinions qu'il n'a point eues.

Ænesidemus s'en prend surtout à la théorie de Reinhold, comme prêtant une base à un système qui, d'après l'aveu général, n'avait point de base suffisante en lui-même.

(1) *Ænesidemus*, p. 222 à 248.

Il fait voir que le grand principe de la conscience établi par Reinhold n'a précisément aucun des caractères que ce philosophe jugeait essentiels au principe universel et fondamental (G).

Il montre qu'en adoptant ce principe et en suivant ses rigoureuses conséquences, on arriverait à des résultats fort différents de ceux auxquels on tendait, et que cette nouvelle philosophie ne nous offrirait que les *apparences* de nos propres pensées, comme celle de Kant ne nous laisse que les *apparences* de la nature.

Pendant qu'il détruit ainsi le fondement sur lequel Reinhold a voulu appuyer le criticisme, Ænesidemus étend souvent ses observations sur le criticisme lui-même et sur les divers éléments qui le constituent; il avoue le mérite de quelques-uns des problèmes soulevés par Kant; il reconnaît les services qu'il peut avoir rendus à l'art de penser; mais il réclame contre cette proscription universelle à laquelle l'école de Kant a voulu livrer les philosophes qui ne se sont point unis à elle. Il montre à ces disciples empressés, qui refusent à tous leurs adversaires le droit d'avoir compris leur maître, il leur montre qu'ils n'en ont eux-mêmes guère mieux saisi le véritable esprit. Il établit, pour la censure générale du criticisme et de la philosophie élémentaire, deux principes qui ne peuvent, dit-il, être niés par aucun philosophe, pas même par les sceptiques: 1° *Il y a en nous certaines représentations qui se dis-*

tinguent et s'accordent par certains caractères; 2° *la logique générale est l'épreuve par laquelle le vrai doit être reconnu* (1). Il établit aussi deux questions que les fondateurs du criticisme auraient dû, avant tout, se proposer, savoir : 1° *Si la connaissance de l'origine de nos représentations* à priori *et* à posteriori *n'excède pas la portée de nos facultés ;* 2° *si la réflexion sur les actes de la conscience suffit pour nous donner des notions certaines sur la matière et la forme de nos représentations, et si un fait* (comme la conscience) *peut nous conduire à ce qui est placé au-delà de toute expérience* (la production des éléments de nos idées) (2)?

Le scepticisme d'Ænesidemus lui permet d'accorder à Kant, comme un fait, qu'il y a dans les connaissances humaines *certains principes synthétiques à priori* qui en forment une partie essentielle (3); que la nécessité sur laquelle reposent ces principes ne peut être déduite des expériences et de l'accord qui règne entre elles. Mais il demande de quel droit Kant peut conclure de ce fait que les *déterminations originelles de l'esprit humain soient le fondement et la source réelle de ces jugements synthétiques*, connexion qui cependant devient un des principaux articles de foi du cri-

(1) *Ænesidemus*, p. 45.

(2) *Ibid.*, p. 57.

(3) *Ibid.*, p. 131. Il faut avouer que c'est là un sceptique très bénévole et de facile composition.

ticisme. Il montre avec une habileté admirable que cette conclusion ne peut avoir lieu sans présupposer tacitement le grand principe de la relation des effets aux causes, et la légitimité de l'application qui en est faite à la réalité des choses, suppositions qui sont directement contraires à la doctrine de Hume, qui sont désavouées, combattues par le criticisme lui-même. Poursuivant cette analyse, il développe toutes les contradictions dans lesquelles ce grand article de foi fait tomber le criticisme (1). Il oppose, avec la même justesse, cette maxime du kantisme qui nous refuse le droit d'obtenir aucune connaissance des *êtres en eux-mêmes*, à la prétention qu'il a cependant de savoir que certains *êtres en eux-mêmes* sont la cause de la matière de nos perceptions sensibles (2), qu'ils existent hors de nous, qu'ils agissent sur nos sens. Il l'accuse ainsi de supposer gratuitement un fait que le scepticisme conteste dès l'abord, lorsque Kant se fonde sur l'existence de ces objets externes pour soutenir que les apparences sensibles ne sont point de simples illusions (3). Toutefois, le criticisme ne lui paraît pas plus heureux en prétendant non-seulement s'affranchir de l'idéalisme, mais encore le réfuter. La seule preuve, en effet, que

(1) *Ænesidemus*, p. 133, 180, 400.
(2) *Ibid.*, p. 294.
(3) *Ibid.*, p. 257.

donne Kant de l'existence réelle des objets externes, consiste en ce que *nous ne pouvons avoir la conscience de nos propres changements dans le temps, sans avoir celle de l'existence de quelque chose de permanent hors de nous.* Mais l'idéalisme, reprend Ænesidemus, ne rejette point cette proposition; il admet cette *conscience de quelque chose de permanent au dehors;* il resterait à démontrer comment cette *conscience* nous autorise à conclure de nos perceptions l'*existence réelle* des objets, démonstration que l'idéalisme regarde comme impossible et que Kant n'essaye même pas (1).

Ænesidemus, fidèle à l'esprit de son scepticisme particulier, s'élève surtout avec force contre la prétention principale du criticisme, d'avoir tracé et circonscrit *à jamais* les limites nécessaires des connaissances humaines. « Le criticisme, observe-t-il ingénieusement, repose en dernière analyse sur un fait. Lors même que toutes ses déductions seraient légitimes, il reste encore à savoir si ce fait a été tellement observé, approfondi par le criticisme, qu'on doive désespérer d'y découvrir *jamais* quelque chose de plus que ce qu'il y a vu. Mais on sait que nous ne pouvons jamais être assurés d'avoir démêlé dans un fait toutes les circonstances qui le composent, et que chaque jour, au contraire, une observation studieuse découvre de nouveaux éléments dans les faits

---

(1) *Ænesidemus*, p. 267.

qu'on croyait les mieux connus (H). Les disciples du criticisme auraient-ils donc le privilége d'échapper à la loi commune de notre nature (1)? »

Le criticisme, attaqué ainsi tout à la fois dans son ensemble et dans sa base par les doutes de l'auteur d'Ænesidemus, eût peut-être difficilement résisté à cette épreuve, si une seconde révolution, opérée dans l'école de Kant, ne fût venue partager l'attention et rendre une nouvelle confiance aux amis des méthodes *critiques*, en les élevant à un nouveau degré de spéculation transcendantale. On annonça les découvertes de Fichte, et les kantiens, divisés entre eux sur l'importance de ces découvertes vraies ou prétendues, oublièrent le danger que courait leur commune doctrine.

Fichte ne refusa point à Reinhold le mérite d'avoir atteint un degré de plus dans cette échelle transcendantale que les nouveaux kantiens escaladaient à l'envi; mais ce degré n'était point le dernier : Reinhold n'avait point atteint le sommet (2). Sa théorie part d'une analyse; toute analyse suppose une synthèse antérieure ; on ne décompose que ce qui déjà se trouve assemblé. Toute synthèse suppose à son tour deux éléments opposés, au moins, qui la constituent, et qui reçoivent le nom de *thèse* et d'*antithèse;* c'est à ces deux éléments qu'il faut arriver. Fichte les a

(1) *Ænesidemus*, p. 403.

(2) *Introd. à la doctrine de la science*, p. 6.

cherchés, les a obtenus : c'est le *moi*, c'est le *non-moi*.

Fichte a remarqué, avec Ænesidemus, la contradiction inévitable dans laquelle le kantisme tomberait en assurant d'un côté que nous ne pouvons avoir aucune connaissance de l'action d'un être tel qu'il est en lui-même et hors de la sphère de nos propres conceptions, en assurant, de l'autre, que la matière de nos intuitions est cependant l'effet d'êtres qui existent réellement hors de nous. Mais il a conclu de cette remarque que les kantiens *n'ont point compris* la véritable doctrine de leur maître, lorsqu'ils lui ont attribué ces deux assertions; que Kant est trop conséquent pour avoir considéré les causes extérieures de la matière de nos intuitions, autrement que comme de *simples pensées*, pour leur avoir attribué une réelle objectivité. Ainsi le kantisme, saisi dans son véritable esprit, n'est, aux yeux de Fichte, qu'un système de *subjectivité absolue* qui déduit tout du sujet pensant. Si Kant ne l'a pas expressément annoncé, c'est du moins sa pensée nécessaire. Fichte, établissant sa théorie du nouvel idéalisme, ne croit donc point sortir du cercle des idées de Kant, qu'il considère comme la dernière limite de l'intelligence philosophique (1) ; il ne prétend être qu'un kantien plus conséquent. Kant, mal-

(1) *Introd. à la doctrine de la science*, p. 5. — *Journal philosophique*, année 1797, premier cahier, p. 204, etc.

heureusement, n'a point sanctionné cette interprétation donnée à sa doctrine ; il l'a, au contraire, désavouée ; il a assuré que Fichte ne l'avait pas exactement compris (1). Mais du moins ce dernier a eu en sa faveur la grande prédiction de Jacobi, que le kantisme, en devenant conséquent, se convertirait en idéalisme, anéantirait les objets pour ne conserver que le sujet pensant et sa puissance créatrice ; et Fichte lui-même rend à Jacobi la justice qu'il a prévu sa découverte (2).

La science de l'homme et l'existence des choses sont comme deux grands territoires que la philosophie a tour à tour distingués, mais entre lesquels elle a voulu établir un commerce. Le scepticisme a creusé un abîme entre eux ; le dogmatisme a voulu élever un pont sur cet abîme ; mais comment s'y prendre ? Qui se placera sur ce rivage de l'existence, opposé à celui de la pensée, pour y prendre un point d'appui ? Voilà, si je ne me trompe, le grand embarras des philosophes de tous les siècles.

Cet embarras, Fichte s'en est délivré par un moyen inattendu. « L'existence, dit-il, et la science sont identiques l'une à l'autre ; on a voulu toujours supposer l'existence comme antérieure à la

(1) La déclaration expresse de Kant suivit de près dans les journaux allemands (*Le Correspondant de Hambourg et la Gazette universelle littéraire*).

(2) *Journal philosoph.*, p. 7.

science; voilà l'erreur : dans le *moi*, dans cette source universelle de toute certitude, de tout être, vous allez trouver la solution du problème.

» Qu'est-ce que le *moi?* Comment faut-il le concevoir? Telle est la question qui se présente.

» La pensée, reprend Fichte, est une action, une action qui consiste à abstraire et à réfléchir, à retourner et à replier le regard de l'esprit (Weg-Sehen, und Zurück-Sehen). Détournez donc ce regard de toute autre chose, repliez-le au dedans, détournez-le encore de votre *moi empirique* et particulier, que l'action que vous exercez se replie sur cette action même : vous aurez pensé le *moi pur*, *primitif* et absolu. L'idée d'une pensée qui réagit ainsi sur elle-même, et l'idée du *moi*, équivalent l'une à l'autre. En agissant de la sorte, le moi *se pose lui-même,* et le moi, en effet, *n'est autre chose que ce qui se pose soi-même;* c'est la *thèse* qui sert de fondement à la *synthèse* (1). »

Mais quelle est la cause de cette action? Nouvelle question à résoudre.

» Cette action si importante, par laquelle le *philosophe pur et transcendantal* constitue sa science, est *libre,* absolument libre, spontanée. Il ne faut lui chercher aucun autre principe, puisqu'elle a son principe en elle-même (2). Cette *autonomie*

---

(1) *Théorie de la science.* — *Journal philosophique*, neuvième cahier, 1795.

(2) *Journal phil.*, cinquième volume, quatrième cahier.— *Zweite einleitung in die Wissenschafts Lehre,* p. 329.

ou autorité sur soi-même, que Kant a placée à la tête de sa raison pratique, devient ainsi en même temps le fondement de la raison pure ; elle réunit les deux théories que Kant avait distinguées. Toute la science commence par un acte arbitraire. Cet acte pose le *moi*, et ici commence l'existence du *moi*. Il est créateur indépendant de l'existence, en même temps que de la science, et, comme il a anéanti tout le reste, il siége au sein de l'infini comme une sorte de divinité (1). »

C'est cette identité primitive du moi intelligent et du moi existant, c'est ce double produit de l'action créatrice, que Fichte a exprimés par la formule *moi=moi*, qu'il a cru devoir expliquer ou justifier par cette autre formule A = A, à l'aide de plusieurs transformations, et qui devient ainsi le principe sur lequel repose la science.

Il faut cependant redescendre de ce trône sublime où le *moi* siége jusqu'à présent dans l'absolue indépendance ; il faut trouver un moyen de rentrer dans l'humaine nature et de revêtir de nouveau la condition de sa faiblesse : rien ne sera si facile. Détournez encore le regard de l'esprit de ce *moi* qui vient d'être créé, vous aurez le *non-moi*; c'est le second acte créateur de l'existence et de la science. Vous aurez un second principe à l'aide de l'axiome : A *n'est pas* = A. Vous aurez établi l'*antithèse*, second terme nécessaire à la *synthèse ;* vous aurez la *double réalité.* Avec cette opposition, vous aurez l'*esprit* et l'*univers*, la *néces-*

sité et la *liberté*, l'*être absolu* et l'*être limité;* vous aurez toutes les oppositions possibles, la nature et l'intelligence; tous les êtres seront devenus des produits de l'activité de l'esprit, et le système de Fichte se déploiera devant vous avec tout l'appareil d'une logique rigoureuse (J).

Schelling, abandonnant d'abord la recherche du grand principe universel, fondamental, pour remonter avec Fichte au premier acte de l'esprit, à ce premier acte tout ensemble parfaitement libre et tout-puissant créateur, a donné un nouveau développement au système de l'*idéalisme transcendantal* (K).

Cependant Schelling a bientôt compris que l'idéalisme transcendantal était appelé à de plus hautes destinées; il s'est hâté de l'en faire jouir; il s'est affranchi de cette espèce d'égard ou de tolérance que Fichte avait conservée pour le *sens commun* (*Gemein Bewustseyn*), en laissant subsister le monde sous ses yeux, comme une sorte de donnée. Il s'est affranchi de toute espèce de secours qui serait emprunté de l'*empirisme;* il n'a pas même consenti à lui accorder la moindre fonction introductive en philosophie. Il s'est élevé à l'*absolu primitif;* il a fait abstraction du *sujet pensant*, comme de la *chose pensée;* il a réfléchi sur cette abstraction, et a cru *penser lui-même* pendant qu'il agissait de la sorte (1). Il s'est

(1) *Zeitschrift für speculative Physik*, t. II, sect. 1, § 1. — *Transcendental idealismus*.

établi dans une entière indifférence pour ce *subjectif* et cet *objectif* qui avaient tant agité l'école kantienne; il a donné le nom de *raison absolue* à cette indifférence (1). Arrivé enfin à un degré d'abstraction tout à fait nouveau, il a pu étendre de là un regard bien plus vaste sur la science; il a su apercevoir, rapprocher des choses que Fichte, plus arrêté aux développements de détail, n'avait pu embrasser; il a vu une foule de choses merveilleuses.

Il a vu que la philosophie, en général, n'est autre chose que la *libre imitation*, la libre répétition d'une série originelle d'actions dans laquelle se déploie un acte de la conscience; que le *talent philosophique* ne consiste pas seulement à pouvoir répéter librement cette série, mais surtout à pouvoir, même au milieu de cette libre répétition, obtenir la conscience de la nécessité primitive de ces actions (2); que le problème de la philosophie théorique est d'expliquer comment l'*activité idéale illimitée*, admise dans le *moi*, peut devenir limitée; que la plus haute idée de la philosophie est l'identité absolue de la *pensée* et de l'*étendue*, de l'idéal et du réel (3).

---

(1) « J'appelle *raison*, l'*absolue raison*, ou la *raison* en tant qu'elle est connue comme la totale indifférence à l'objectif et au subjectif. » (*Zeitschrift für specul Physik.*, t. II, sect. 2.)

(2) *System des transcend. idealismus*, p. 96, 97.

(3) *Ibid.*, p. 99, etc.

« Il a vu deux sciences générales isolées jusqu'alors, la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale, quoique partant de points opposés, se chercher, se rencontrer, se pénétrer, s'identifier. Il a vu l'*idéalisme* et le *matérialisme* se pénétrer réciproquement de la même manière, le *subjectif* et l'*objectif* n'avoir plus qu'une différence relative entre eux ; la matière n'a plus été, à ses yeux, qu'une *intelligence qui s'obscurcit;* l'intelligence, qu'une *matière qui s'éclaire* (L).

» Il a vu le *moi* se montrer d'abord comme quelque chose d'infini, comme un non-être qui n'a que des propriétés négatives, se poser ensuite une limite à lui-même par un acte tout ensemble absolument libre et *absolument nécessaire* (1); la sensation résulter de ce que le moi s'envisage lui-même comme *limité* (M).

» Il a vu la conscience produite par le combat des deux activités opposées dans leur direction, l'une excentrique, l'autre concentrique; l'une idéale, l'autre réelle; toutes deux, d'ailleurs, également infinies, renfermant une infinité d'actions. Il a assisté à toutes les circonstances de ce combat, les a décrites; au moment où ces deux forces contraires semblaient prêtes à s'anéantir réciproquement, il les a vues soustraites subitement à ce danger par une troisième activité

---

(1) *System des transcend. idealismus*, p. 93.

moyenne qui parvient à prolonger le combat en identifiant les combattants (1).

» Il a vu l'histoire sous un aspect qui, jusqu'à lui, ne s'était pas offert encore aux philosophes : elle s'est présentée à ses yeux comme l'idée d'une *progressivité infinie*, comme la *réalisation constante d'un certain idéal dans un genre entier d'êtres* (2). Elle s'approche continuellement de son idéal, mais le moment où elle l'atteint ne peut être démontré par l'expérience, ni par la théorie ; c'est seulement *un article de foi de la croyance de l'homme agissant.* L'histoire passée n'est qu'une *apparence,* comme l'*individualité de la conscience* sur laquelle elle repose ; l'histoire pourrait également bien partir du présent, pour y puiser la connaissance du passé. Toute histoire *universelle* qui serait en même temps *pragmatique*, c'est-à-dire qui aurait un but *empirique*, impliquerait contradiction.

» Dans cette histoire universelle des êtres, Schelling a démêlé trois grandes époques : la première appartient au *hasard;* la seconde est le règne de la *nature ;* la troisième sera celle de l'existence de Dieu. Car Dieu n'existe point encore ; il ne peut même exister tant que nos individus existent ; cependant il se manifeste, mais comme se préparant à exister. La nature est une sorte de Di-

(1) *System des transcend. idealismus*, p. 97 et suiv.
(2) *Ibid.*, p. 417.

vinité en germe (1). Quand viendra cette époque où Dieu sera? C'est ce que Fichte, malheureusement, n'a pu voir et n'a pu nous prédire (N).

» Il a vu la nature se produisant elle-même; il a cherché son *absolu productif* (O); il a découvert que cet absolu ne peut être atteint ni par l'analyse ni par l'expérience, mais que c'est un *postulat* exigé du philosophe. La nature s'est présentée à lui comme l'activité du moi privée de conscience, tendant à un infini développement, reposant sur des actions simples et non sur des produits, actions qui cependant ne peuvent être connues comme existantes (2). Il a contemplé le combat que la nature livre à tout ce qui est *individuel* (3); il a compris qu'en *devenant un produit qui s'engendre lui-même*, elle est à la fois l'*infini du limité* et *la limite de l'infini*. Le magnétisme est devenu, à ses yeux, *la catégorie réelle* de la physique, le *constructeur général* de la longueur ou de la première dimension de la matière (4); il le déduit, en même temps que cette dimension, de l'*absolue objectivité*; le *galvanisme*, l'*oxygène*, la *force vitale* de Brown, se construisent à la suite en vertu du même principe (5).»

---

(1) *System des transcend. idealismus*, p. 441.

(2) *Natur-Wissenschaft*, p. 29.

(3) *Ibid.*, p. 72.

(4) *System des transc. ideal.*, p. 179.

(5) *Natur-Wissenschaft*, p. 236.

Enfin, «la nature étant *la conscience de ce qui est privé de conscience, l'intelligence étant la conscience de ce qui est accompagné de conscience*», la conscience générale de ce qui est, ou non, répété par ce même acte, a embrassé, pour Schelling, tout ce qui existe; elle a constitué la *raison absolue*. L'égale et absolue réalité de la nature comme intelligence et de l'intelligence comme nature, démontrée sous tous les rapports, l'a conduit à ce dernier terme de toutes les *compénétrations* nées de tous les *contrastes*, qui forme proprement le caractère essentiel du système de l'*absolue identité* (1).

Ce *moi* primitif et infini, source de toute réalité comme de toute science; cette liberté entière dont il est doué; cette puissance productive par laquelle il se crée lui-même et crée ensuite toute la nature; cette région nouvelle, découverte en deçà du sens ordinaire des hommes, voilà de quoi satisfaire, sinon une raison sévère et prudente, au moins une imagination énergique. Et qui ne sait que les systèmes sont destinés aussi souvent, pour le moins, aux besoins de l'imagination, qu'à ceux de la raison! On peut donc s'expliquer comment les systèmes de Fichte et de Schelling ont pu exciter l'enthousiasme d'une jeunesse ardente et laborieuse. L'extrême sévérité des formes qu'ils ont adoptées, l'aridité même

(1) *Zeitschrift für die speculative Physik*, t. II, sect. 2.

de leurs expositions, sont venues heureusement déguiser à l'imagination la part qu'elle prenait à cet ouvrage; et cette poésie, exprimée dans le langage des plus hautes abstractions, a pu être prise pour une science.

Cette *absolue réalisation* que Fichte et Schelling exécutent si rapidement par la toute-puissance de l'acte éminemment libre, est le terme auquel Bouterweck paraît tendre, dans son *Apodictique*, par une voie démonstrative. » Il s'est proposé, dit-il, de fonder la *philosophie formelle* de Kant sur un *réalisme* qui en est indépendant; il croit avoir découvert, à cet effet, un *fondement absolu* différent de celui qui est admis par l'idéalisme transcendantal : ce fondement est l'*absolue virtualité.* »

Le développement de ce nouveau système se compose de trois parties successives qui conduisent l'une à l'autre : l'*apodictique*, la *logique transcendantale* et la *réalité pratique.*

La première s'attache aux simples formes de la pensée, vide, dépouillée de toute existence et de toute réalité; elle repose sur cette proposition : *je pense*, de telle manière cependant qu'elle ne soit conçue que comme composée de deux termes, et que l'existence en soit exclue; qu'elle n'équivaille donc point à celle-ci : *je suis pensant.*

La seconde tend à convertir cette simple pensée en *science* proprement dite : ici va commencer la région de la réalité. Bouterweck observe avec sens que l'*être* ou la *réalité* est quelque chose

d'*absolument inexplicable*, qu'il n'y a aucune philosophie pour celui qui pourrait sérieusement demander *ce que c'est que l'être en général?* « Cependant cet *être* est le fondement de nos pensées; il est supposé par elles, puisqu'elles s'y rapportent; cet *être* ne peut être découvert par la pensée même. Il y a donc une faculté de connaître absolue, fondamentale pour la raison même, qui découvre d'une manière apodictique toute existence (1); c'est l'*absolue réflexion*, l'*absolue détermination*, l'*absolue faculté du jugement*; mais elle ne connaît que l'*absolue existence* », et Bouterweck lui donne pour ce motif le titre de *spinozisme*.

Cette *réalité absolue*, indéfinie, se convertit, dans la troisième partie, en une *réalité* déterminée et *pratique*. « L'individualité est reconnue par elle-même comme le principe d'une force vivante; elle ne peut être reconnue que par l'effet d'une résistance. L'*effort* et l'*activité* ne peuvent être connus que par la séparation du *sujet qui fait effort* et des objets qui résistent (2) ». Cette *réalité* entièrement *pratique* de la force et de la résistance est ce que Bouterweck appelle la *virtualité* (3).

Jusqu'ici nous apercevons, sinon le développement, au moins le pressentiment de quelques vérités précieuses. Mais Bouterweck ne s'arrête

(1) *Apodictik*, t. I, p. 199.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 39.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 62, 63.

point là ; il veut réunir, par son *absolue faculté du jugement*, *l'idée théorique de l'absolue réalité*, obtenue dans la deuxième partie, avec cette *réalité pratique* obtenue dans la troisième. Il veut s'élever à *l'état de la science pure*, et convertir la *réalité relative de nous-mêmes* en une *virtualité absolue*. Alors il trouve, dans cette idée de la *virtualité absolue*, toute existence et toute action. « Nous ne nous concevons plus comme un *être*, ni l'univers comme une *chaîne d'êtres ;* nous n'apercevons plus que l'éternelle *réelle unité*, c'est-à-dire l'*univers en nous*, et *nous dans l'univers* (1). Là réside l'idée d'un *nombre infini de puissances de volition* finies, dans laquelle nous devons apercevoir le monde moral, objet de la croyance ; là réside l'idée d'un nombre infini de produits engendrés par une *productivité* qui se produit elle-même infiniment, dans laquelle nous devons retrouver le monde physique. »

Le besoin d'établir l'important accord entre l'ordre des réalités et la sphère des connaissances de l'homme, devenu plus pressant depuis que Kant avait dirigé si vivement l'attention sur l'intervalle qui les sépare, ce besoin a produit une dernière tentative qui, sous le nom de *réalisme rationnel*, s'est efforcé d'entourer d'une nouvelle et rigoureuse garantie le caractère positif de la science.

---

(1) *Apodictik*, t. II, p. 206.

Bardili, auteur de ce nouveau système, a senti, ainsi que Fichte, que la distinction établie par Kant entre la matière et la forme des connaissances conduisait inévitablement à l'idéalisme. Mais, loin d'avouer cette conséquence, comme Fichte, il a fait disparaître, au contraire, la distinction fondamentale; il a rétabli l'identité de la *forme* et de la *matière :* il leur a assigné un commun principe.

Bardili a rattaché, comme Schelling, son système à l'*identité absolue;* mais ils entendent cette identité d'une manière toute différente. Schelling lui donne le rang de l'*être primitif*, de l'*infini*, de la *totalité absolue*; Bardili la cherche seulement dans le *caractère de la pensée en tant que* pensée.

Bardili part, comme Bouterweck, de *la pensée*, comme donnée première. Mais Bouterweck n'a considéré que la *simple pensée*, *vide*, dépouillée de tout objet; Bardili pense qu'une semblable manière d'envisager la *pensée* implique contradiction. Nous allons voir quelle extension il croit nécessaire de lui donner.

Bardili se rencontre avec Jacobi dans l'idée platonique qui place dans la *manifestation divine* la forme de l'être, de la réalité, l'essence des essences dans la nature. Mais Jacobi a admis cette opinion comme une chose nécessaire et indémontrable; Bardili l'a étayée de l'appareil de la démonstration.

Le système de Bardili est l'essai d'une nouvelle

logique ; il croit avoir reconnu que dans un vice caché de la logique ordinaire, telle qu'elle a été conçue par Aristote et admise depuis sans contestation, réside la cause des principales erreurs commises en philosophie ; que la réforme de la philosophie doit donc commencer par la logique.

« Ce vice fondamental de la logique ordinaire consiste dans la fausse restriction que l'on a voulu donner à la valeur de ses principes. On a voulu ne considérer la logique que comme la simple loi des formes de la pensée, comme une recherche renfermée uniquement dans les limites du sujet pensant, comme isolée de la métaphysique et de la science des êtres. On a pu en faire un code régulier; mais enfin elle n'a été qu'un cadre auquel manquait un fond réel. »

Jusqu'ici Bardili paraît sur la voie de plusieurs découvertes importantes ; mais cette prévention générale parmi les philosophes allemands contre toute espèce d'*empirisme*, comme ils l'appellent, l'a empêché de chercher dans un fait simple la valeur dont on a privé la logique ; il s'est défendu de partir d'aucune donnée expérimentale, et il s'est ouvert une route qu'il eût été difficile de prévoir.

L'erreur qui, suivant lui, a fait restreindre les principes de la logique dans un cercle trop étroit, l'a réduite à une vaine symétrie, à un corps inanimé ; cette erreur vient de ce qu'on a mal posé

le problème sur la *connaissance raisonnable* ou légitimement fondée, sur ce qu'on a mal saisi le caractère de la pensée dans son application.

Pour fixer ce caractère, il faut d'abord faire abstraction du sujet et de l'objet de la pensée, ne considérer que la pensée en elle-même, ou *comme pensée*.

Il faut la considérer aussi dans son application, car elle ne peut être connue autrement ; mais il faut n'envisager cette application qu'en elle-même, isolée de tel ou tel mode d'application.

Pour constituer la connaissance raisonnable, il faut trouver le vrai primitif, source incompréhensible de toute vérité ; il faut trouver la première vérité compréhensible placée sous la dépendance de celui-là ; il faut montrer comment cette vérité découle de cette source, et comment elle régit à son tour toutes les vérités secondaires.

Bardili a cherché, par des méthodes algébriques, la solution de ce problème. Son analyse, extrêmement précise, serait difficile à résumer. Si je l'ai bien saisie, en voici à peu près l'esprit (Q).

Admettons, comme simple hypothèse, ce qui constitue la pensée dans son application. Soumettons ces premiers termes aux transformations de l'analyse ; ne nous arrêtons que lorsque cette analyse épuisée aura rapporté ce résultat à la pensée elle-même, comme pensée ; lorsque nous aurons trouvé la garantie désirée pour la

connaissance raisonnable, le vrai primitif incompréhensible.

La pensée ne peut être appliquée sans un quelque chose, une *matière* sur laquelle cette application se dirige, sans qu'un certain caractère se manifeste dans cette matière en vertu de l'application.

La pensée, à son tour, ne peut être conçue, réfléchie, et par là élevée au degré de connaissance raisonnable, si ce n'est par une nouvelle manifestation d'un ordre plus relevé. C'est la manifestation de l'essence des essences, ou la manifestation de Dieu dans la nature.

Le caractère de la pensée en elle-même, ou *comme pensée*, est l'identité absolue, répétée sous tous les rapports. Par cette manifestation, ce caractère se trouve rempli, et la pensée justifiée, si l'on peut dire ainsi, à ses propres yeux.

Cette manifestation nous conduit au vrai primitif, incompréhensible, mais source de toute vérité. Ici, tout ce qui avait été admis comme hypothèse se trouve subitement réalisé. La réalité est donc ainsi placée à la source même de la vérité. Ce grand et premier principe est à la fois, comme disent les philosophes, *ratio essendi*, et *ratio cognoscendi*. Il n'y a plus deux sortes de vérités, mais une seule, celle qui est en même temps réelle. Les phénomènes de la physique, les préceptes de la morale, sont expliqués par

son secours (1) : toute métaphysique est renfermée dans la logique, et la logique, suivant la grande idée de Platon peut-être adoptée par Leibniz, reproduite par notre Bossuet et notre Fénelon, renouvelée enfin par Jacobi, la logique cherche son principe élémentaire, son premier appui, dans l'auteur même de la nature (2).

Quelque jugement que l'on porte de ce système en lui-même, c'est assurément, dans tous les cas, un phénomène très singulier dans l'histoire de la philosophie, que de voir le platonisme naître et résulter d'une analyse algébrique, de la démonstration la plus abstraite et la plus aride, peut-être, qui ait jamais été connue en philosophie. C'est le sentier escarpé qui traverse les Alpes, et qui, du sein des rochers et des glaces, nous ouvre tout à coup l'entrée de la plus belle contrée du monde.

Nous ne finirions pas si nous voulions énoncer, analyser tous les systèmes conçus pour prêter à la philosophie de Kant les *prémisses*, le fondement ou le caractère déterminé, qui paraissent lui man-

---

(1) *Ueber das Verhaltniss des Verstandes zur Rechtshaffenheit.* — *Elemente der Phanomenologie, etc.* V. Bardili dans les *Beitræge* de Reinhold, quatrième cahier, 1802.

(2) Le système de Bardili est exposé dans son *Grundriss der ersten Logik.* — V. aussi une lettre de Bardili, où il compare cette logique à celle de Kant et à la logique générale, dans les *Beitræge* de Reinhold, qui renferment plusieurs autres dissertations sur ce sujet.

quer. Tel est le système de Beck, qui institue une certaine *représentation originelle* comme le thème et le principe de la *critique*, et qui, quoique présenté par son auteur comme le *seul point de vue possible* sous lequel la philosophie de Kant puisse être considérée, a été cependant désavoué par Kant lui-même. Tel est encore celui de Schoneberger, qui a trouvé dans le principe fondamental de la *conscience* la base de toute philosophie et d'un *réalisme transcendantal* nécessaire pour établir la seule philosophie possible : tels sont encore une foule d'autres. Les cinq systèmes que je viens d'exposer occupent le premier rang; mais Reinhold ayant abandonné lui-même, comme insuffisante, sa *théorie de la faculté représentative*, on peut réduire à quatre les systèmes qui partagent l'école kantienne divergente, savoir : celui de Fichte, celui de Schelling, qui est une extension du premier, qui présente avec lui une sorte de *spinozisme* enté sur l'*idéalisme*, une sorte d'*idéalisme* dérivé de l'acte libre du *moi;* celui de Bardili, directement opposé aux deux premiers, qui replace la réalité à la source même de la connaissance raisonnable, et qu'on pourrait appeler un *platonisme calculé;* enfin, celui de Bouterweck, qui tient un milieu entre eux, qui, se fondant d'abord, avec la seule pensée, dans une espèce de pyrrhonisme, tend la main d'un côté au *réalisme* par la *pratique*, et, de l'autre, au *spinozisme* par l'*absolue virtualité*.

Le système de Bardili est celui de tous qui s'éloigne davantage du kantisme, qui le contrarie dans son essence même, en établissant des *êtres en soi*, comme une des premières conditions de la science. Celui de Fichte est celui qui paraît tirer des conséquences plus rigoureuses du kantisme; en saisir mieux l'esprit, quoiqu'en contredisant ses énoncés; il le restreint, au contraire, dans la seule et *absolue subjective*. Bardili descend de Dieu à la nature, de la nature au moi. Fichte crée le moi, par lui la nature, et présente dans la nature le germe de la Divinité.

Reinhold est le défenseur zélé du réalisme rationnel de Bardili, qui conserve quelques analogies avec sa première théorie; il croit y voir une grande et fondamentale réforme de la philosophie, longtemps désirée, jamais entreprise. Le caractère méconnu de la *pensée en application* est, à ses yeux, la source commune des erreurs du scepticisme, de l'idéalisme, du matérialisme, etc. La révolution kantienne lui paraît terminée de la manière qu'il avait le moins prévue.

Sans prétendre décider si elle est terminée en effet, nous pouvons observer du moins quels sont les résultats actuels que cette révolution a produits.

Les quatre principales sectes que j'appelle *divergentes*, que les purs kantiens appellent *hétérodoxes*, ont conquis la plus grande partie de l'école kantienne primitive.

Elles s'accordent en ceci, qu'elles n'envisagent plus le criticisme kantien comme un système de philosophie proprement dit; il leur paraît trop indéterminé, trop incomplet; il a trop peu d'unité, à leurs yeux, pour mériter ce titre.

Ces sectes sont plus opposées entre elles, dans leurs sentiments et leurs principes, que le kantisme dans son origine ne l'était à tous les anciens systèmes.

Leurs débats ouvrent une nouvelle carrière aux discussions; leur exemple anime d'une nouvelle émulation ceux qui se croient appelés à créer des systèmes, et la philosophie compte enfin tant de réformateurs divers, qu'elle n'a presque plus de disciples.

Ils ne s'accordent tous que dans une seule chose, un profond mépris pour ce qu'ils appellent la *philosophie populaire*, l'*empirisme*, et dans un grand soin à écarter toute donnée *empirique*, comme si le moindre emprunt fait à l'expérience devait être la ruine d'un système.

La considération du criticisme s'est affaiblie en Allemagne avec la plus grande rapidité; l'intérêt que cette nation prenait en général à la philosophie, s'est affaibli presque dans le même degré.

Si l'on considère, en effet, qu'aux quatre sectes principales se joignent encore, et les *kantiens purs et orthodoxes*, et les *mi-kantiens* qui modifient le criticisme par l'ancien système de Leibniz ou

de Locke; que les disputes nées de ces divisions ont eu la même vivacité dans leur expression, la même stérilité dans leurs résultats, la même subtilité dans leurs moyens; que tous ces hommes, en s'accusant réciproquement de ne point comprendre Kant, s'accusent aussi de ne pas se comprendre les uns les autres; si l'on considère que la nouvelle philosophie se montre ainsi chaque jour, et moins fixée, et moins utile, lorsqu'elle devait le devenir au contraire toujours davantage; qu'il n'est rien sorti de tout cela, qui ait jusqu'à présent fait éprouver quelque progrès aux sciences, qui ait exercé une influence bienfaisante sur les intérêts de la vie; si, au contraire, on croit remarquer certains effets fâcheux, le néologisme introduit dans la langue, l'aridité répandue sur la science, l'esprit de parti porté au plus haut degré d'intensité, la moralité en péril, les idées devenues plus incertaines, la route de la vérité changée en un labyrinthe; si l'on considère, dis-je, toutes ces choses, et qu'on les oppose aux brillantes promesses des fondateurs du criticisme, on concevra quelle défaveur ce contraste a dû jeter sur le nouveau système dans l'esprit du spectateur impartial. Ces préventions ont dû naturellement se généraliser; les systèmes ont dégoûté de la science, à peu près comme l'anarchie dégoûte quelquefois de la liberté. Rien ne nuit plus à la philosophie que les abus commis sous son nom, et ceux qui l'attaquent direc-

tement lui font moins de mal que ceux qui donnent occasion de la méconnaître.

Les écrivains allemands(1) sentent et avouent ces pertes que la philosophie fait dans l'opinion publique; mais tous n'ont pas le droit de s'en plaindre, et plusieurs ont les moyens de les réparer.

NOTE A.

Les éléments de l'histoire de la philosophie de Buhle ont un grand mérite d'ordre, de clarté et de précision. Partout où cet écrivain a travaillé d'après lui-même, il ne laisse rien à désirer; mais on peut regretter qu'il n'ait pas toujours donné la même étendue à chaque partie, la même originalité à chaque exposition : cette inégalité est peut-être, avec une certaine sécheresse dans les formes, le seul défaut qu'on puisse lui reprocher.

NOTE B.

Nous avons déjà parlé de Jacobi, à l'occasion de sa controverse avec Mendelsohn et de la critique qu'il a faite des opinions de Hume. C'était bien à celui qui avait réfuté Hume, qu'il convenait en effet de juger le système de Kant, dont Hume a été la véritable occasion. On trouve ses remarques

(1) Fülleborn, *Beitræge, etc.*, sect. VII, p. 151. Bardili a inséré, à ce sujet, une dissertation d'un grand intérêt dans les *Beitræge* de Reinhold, sous ce titre : *Ueber das sinkende Ansehen der Philosophie* (Troisième cahier, p. 121).

sur la philosophie critique dans ses dialogues sur l'*idéalisme* et le *réalisme*, 1787 ; dans la nouvelle édition de ses lettres sur la doctrine de Spinoza, et dans le troisième cahier de *Beitræge zur leichtern Uebersicht*, *etc.*, publiés par Reinhold, Hambourg, 1802.

NOTE C.

Reinhold observe cependant que l'axiome fondamental de la science ne doit point lui servir de principe dans ce sens, qu'il renferme la matière de toutes les propositions particulières dont cette science se compose, mais seulement dans ce sens, qu'il fixe leur forme, leur loi la plus générale. Il rectifie cette méprise si ancienne, si funeste à la philosophie, d'après laquelle on supposait qu'en déduisant les propositions particulières d'une proposition générale, elle considérait celles-là comme *renfermées* dans celles-ci, tandis que les premières sont seulement *subordonnées* à la seconde, comme à la loi qui les régit (*Beitræge zur Berichtigung*, *etc.*, p. 116). Voici les caractères qui lui paraissent propres à faire reconnaître le principe universel et fondamental :

1. Il doit démontrer *immédiatement* les vérités élémentaires, et *médiatement* les autres vérités de la philosophie.

2. Il doit avoir lui-même son fondement hors de la sphère de toute philosophie, sans quoi on retomberait dans le cercle vicieux de ceux qui cherchent le principe d'une science dans l'enceinte de cette même science.

3. Il ne doit supposer aucun raisonnement antérieur ; il doit donc exprimer un fait.

4. Il doit être découvert en vertu du seul acte de la réflexion, par tous les hommes, dans tous les temps et dans toutes les circonstances.

5. Il ne peut donc consister dans l'expérience qui dérive du sens externe ou du sens intérieur ; les sensations intérieures

et extérieures, toujours individuelles, n'ont point ce caractère général qui convient au principe demandé.

6. Mais il doit accompagner toutes les expériences et toutes les pensées dont nous pouvons nous rendre compte à nous-mêmes (*Ibid.*, p. 142 à 144).

NOTE D.

Nous avons vu au chapitre précédent, que Kant ne définit point le terme de *représentation*, si ce n'est comme le terme le plus générique pour désigner à la fois les intuitions, les notions, et les idées. Il correspond à peu près à l'emploi que nous faisons, en français, du mot *idée*, que les Allemands ont restreint à une acception particulière. Je conserverai dans ce chapitre le terme kantien de *représentation*, pour me conformer plus fidèlement aux opinions que je dois exposer.

NOTE E.

Du principe fondamental énoncé ci-dessus, Reinhold déduit les notions originaires de la *représentation*, de l'*objet*, du *sujet*, fondées sur la distinction et le rapport exprimés dans le principe, et celle de la *faculté de représentation* (*Vorstellung-Vermögen*), qui est son principe actif ou sa source première, et qu'il distingue avec soin de la force représentative. « La première, dit-il, ne peut exister sans la seconde, mais elle ne doit point en être déduite. La force représentative, soit qu'elle se trouve placée avec les matérialistes dans la seule énergie de l'organisation, ou avec les spiritualistes dans une substance incorporelle, est la seule cause effective qui produit les *représentations*. Si cette force peut être connue, ce n'est qu'en remontant des représentations, qui sont ses produits, aux caractères de la faculté qui s'exerce en elles, et de ceux-ci à la notion de la *force* qui sert de fondement caché à cette faculté. L'erreur de Locke et de Leibniz est d'avoir interverti cet ordre » (*Ibid.*, p. 170).

Reinhold distingue, dans la simple représentation, deux éléments qui composent son essence. L'un est ce qui constitue son rapport à l'*objet*, l'autre ce qui constitue son rapport au *sujet*. Le premier est sa matière qui nous est donnée; le second, sa forme qui appartient à notre faculté elle-même (*Ibid.*, p. 182).

« Cette matière est la *variété*, cette forme est l'*unité* » (*Ibid.*, p. 196).

« *Dans la connaissance, l'objet représenté est distingué à la fois de la représentation représentée, et du représentant représenté.* » — Reinhold appelle cette proposition le *principe de la connaissance* (*Ibid.*, p. 223).

« Deux représentations différentes sont nécessaires pour constituer cette connaissance : l'une qui se rapporte immédiatement à l'objet seul, qui ne dérive, par conséquent, d'aucune représentation antérieure, qui s'appelle l'*intuition;* l'autre, qui ne s'y rapporte que par l'intermédiaire de la première, qui dérive par conséquent d'une autre représentation, et qui s'appelle *notion.* »

« La première donne à l'objet le caractère de *simple représenté;* la seconde est nécessaire pour le distinguer de la représentation même et du sujet qui la possède » (*Ibid.*, p. 233, 237, 238).

« Toute connaissance suppose nécessairement une conscience claire et distincte. » *Ibid.*, p. 224. » La *conscience claire* est la *conscience de la représentation*, comme telle; la *conscience distincte* est celle du sujet représentant, en tant qu'il exerce cette fonction » (*Ibid.*, p. 221). Reinhold part de là pour reconstruire le système entier du criticisme par une méthode toute nouvelle, beaucoup plus rapide, plus simple et plus claire, exempte de tout néologisme; il comble les vides, unit plus fortement toutes les parties, donne une valeur plus étendue aux résultats.

Il a prévu l'objection naturelle qu'on élèverait contre sa théorie, et qui a été en effet vivement pressée par le profes-

seur Heydenreich, à savoir : que, dans cette théorie, la notion du genre (de la représentation) se trouve fixée avant celle de ses espèces (l'intuition, la notion, l'idée) ; que celles-ci sont déduites de la première, procédé qui est directement contraire à la véritable marche philosophique. Les idées de l'espèce et du genre, répond ingénieusement Reinhold, sont, il est vrai, des produits de la raison ; mais elle ne les crée pas de rien ; elle les déduit des images qui en expriment la valeur. Les idées des espèces précèdent sans doute celle du genre, dans ce sens que la raison doit puiser dans la comparaison des premières le type commun qui constitue la seconde. Mais le caractère propre des espèces, en tant qu'espèces, ne peut être déterminé que par l'analyse de l'idée du genre, qui leur sert de centre et par laquelle elles se limitent (*Ibid.*, p. 266 et suiv.).

NOTE F.

On a beaucoup reproché à Reinhold les divers changements qui se sont opérés dans ses opinions. D'abord kantien pur, il abdiqua ce titre pour créer sa *théorie de la faculté représentative ;* il se rattacha ensuite un moment à Fichte ; aujourd'hui défenseur de Bardili, il se trouve bien loin de Kant. Mais il n'en est point des opinions philosophiques comme des principes de conduite. Ceux-ci doivent être fixes, celles-là sont exposées à de fréquentes modifications. Blâmer un philosophe qui a le courage d'avouer qu'il croit s'être trompé, d'abandonner ses idées pour celles d'autrui, c'est faire l'apologie de l'entêtement, c'est vouloir consacrer les obstacles qui s'opposent aux progrès et aux succès de la vérité. Reinhold se justifie lui-même d'une manière au moins très honorable pour son caractère, en faisant observer qu'il a pris successivement la défense de Kant, de Fichte, de Bardili, au moment où, seuls encore, ils luttaient contre les préventions ou l'indifférence générales. Le seul reproche fondé qu'on pourrait faire à Reinhold, est celui que lui adresse l'auteur d'Ænesidemus,

d'avoir été très injuste envers les adversaires de Kant, en leur refusant indistinctement les lumières suffisantes ou un sincère amour de la vérité.

NOTE G.

D'abord, le principe de la conscience n'est point, dit Schulze, un principe primitif et absolu; car il suppose, avant lui, le principe logique de la *contradiction*, non comme son fondement réel, mais pour garantir la légitimité de sa forme » (*Ænesidemus*, p. 60).

« Ce n'est point un principe déterminé par lui-même, et qui puisse être reconnu par la seule réflexion sur les termes qui le composent; car ces deux termes, *distinguer*, *rapporter*, qui en expriment toute la force, sont susceptibles de plusieurs significations très diverses, que le principe ne fixe pas, entre lesquelles il ne choisit pas, et que Reinhold lui-même a laissées entièrement indéterminées (*Ibid.*, p. 63).

» Enfin ce principe n'est point universel; car il est un grand nombre d'opérations de l'esprit dans lesquelles nous avons la conscience de notre *moi* et celle de la représentation qui le modifie, sans avoir celle d'un objet représenté qui en soit distinct (*Ibid.*, p. 70).

» Ce principe n'est donc que l'expression de certaines observations sur quelques opérations de notre esprit, généralisées par l'abstraction, ce que Reinhold n'avait point voulu reconnaître, ce qui renverse toute sa théorie (*Ibid.*, p. 76, 82). »

Ænesidemus soumet de même à un sévère examen les caractères attribués par Reinhold à la *représentation*, *Ibid.*, p. 84; à la *faculté représentative*, *Ibid.*, p. 97; à la *conscience*, *Ibid.*, p. 213; à la clarté, à la distinction qui doivent accompagner cette conscience; à la connaissance enfin, *Ibid.*, p. 272, et surtout à la réalité des représentations, *Ibid.*, p. 202. Il montre l'insuffisance de ces caractères; il

fait voir que la supposition de deux éléments distincts et constitutifs dans la représentation, *Ibid.*, p. 186; que celle de deux représentations, l'une immédiate, l'autre médiate, dans la connaissance, sont entièrement arbitraires, *Ibid.*, p. 290; que la distinction de la *matière* et de la *forme*, de l'*intuition* et de la *notion*, disparaît par conséquent avec ces hypothèses. Il démontre enfin, avec une singulière netteté, que Reinhold, en suivant rigoureusement la conséquence de ses principes, ne peut établir qu'une seule chose par sa théorie tout entière, c'est-à-dire, la manière dont nous concevons, dont nous *pensons*, dont nous imaginons les opérations de notre esprit, mais point du tout la manière dont elles s'exécutent réellement en effet; que Reinhold n'établit aucun raisonnement pour prouver que l'idée sous laquelle nous concevons ces opérations ait rien de légitime, qu'elle ne soit pas une illusion, une sorte d'hypothèse naturelle dans sa formation, mais arbitraire dans son principe. Telle est donc, dit-il, la véritable essence de la théorie de Reinhold, de nous avoir peint les *apparences* de nos opérations intellectuelles, ce qui peut être une vue neuve, et même très neuve, mais aussi éloignée du but ordinaire des philosophes que de celui auquel Reinhold lui-même annonce avoir voulu parvenir (*Ibid.*, p. 194).

NOTE H.

« On peut juger clairement de quelle manière le dogmatisme s'est comporté jusqu'ici en élevant ses divers systèmes et déterminant la réalité qui appartient aux différents éléments de nos connaissances, par la manière dont il s'y est pris pour résoudre la célèbre question de l'origine de nos idées. Une réponse satisfaisante et certaine à cette question nous eût procuré, sans doute, la plus parfaite lumière sur la dignité des divers éléments de nos connaissances, et sur les véritables limites des facultés qui leur servent d'instruments. Mais la possibilité d'une semblable réponse suppose évidemment avant

elle une autre réponse satisfaisante à deux autres questions : *L'accord de nos idées avec un objet quelconque hors d'elles, est-il possible et réel* ? Et dans le cas même où un tel accord serait réel, *est-il aussi quelque chose qui puisse être représenté et connu dans sa véritable essence* ? Tant qu'on n'aura point répondu d'une manière satisfaisante à ces deux questions, ce sera un effort inutile et sans but, de prétendre éclaircir et exposer le véritable mode de génération de nos connaissances ; car nous ne saurons jamais si ce que nous cherchons est en notre pouvoir. C'est un fait incontestable, sans doute, que certaines idées n'ont point toujours existé en nous-mêmes, et se sont produites seulement dans telles ou telles circonstances. Mais, si l'on veut examiner *comment et par quoi* elles ont été produites (non point quand elles ont commencé dans l'esprit humain) ; si elles ont été réellement engendrées, ou par des objets hors de nous, ou par des déterminations intérieures de notre propre nature, ou par tous deux ensemble, il est nécessaire alors de savoir d'avance que nos idées sont réellement liées à des objets distincts d'elles par la relation d'un effet à sa cause, et que la connaissance de ce qui appartient à une idée dans son rapport à d'autres objets distincts d'elle n'est pas une chose qui surpasse toute la portée de nos facultés intellectuelles. Mais quel dogmatique, même parmi les plus célèbres, a jamais fait précéder, par la solution de ces deux questions, ses recherches sur l'origine de nos connaissances? Lequel d'entre eux y a donné une réponse satisfaisante? Je n'en connais aucun; mais j'en connais un grand nombre qui ne se sont point contentés d'admettre, comme une chose reconnue et certaine par elle-même, que nos idées doivent dériver de quelque chose qui cependant en est distinct, et qu'on peut connaître l'accord réel qui règne entre ces deux termes ; mais qui ont été bien plus loin encore, qui, pour obtenir par la recherche de l'origine des divers éléments de nos connaissances un moyen de fixer la force ou l'impuissance de nos facultés intellectuelles, ont supposé que

nous sommes capables d'obtenir une véritable connaissance sur l'origine de nos idées, et qui, par là, ont fondé la *critique de toutes les connaissances humaines* sur un principe qui a lui-même un besoin aussi essentiel des épreuves de la critique qu'aucune autre partie de nos connaissances (*Ænesidemus*, p. 251). »

Ce passage, en même temps qu'il nous offre peut-être l'exemple et le plus haut degré de subtilité auquel les arguments du scepticisme puissent être portés, nous fait connaître aussi le point de vue dans lequel l'auteur d'Ænesidemus s'est transporté pour combattre à la fois Locke, Leibniz et Kant, dont la doctrine est désignée par les dernières expressions.

NOTE I.

Fichte exige du philosophe, pour s'élever au premier acte libre et créateur, un certain sens *transcendantal*, dont la privation est absolument irréparable. Reinhold, qui le combat souvent et plaisante quelquefois son ancien ami, s'en dit absolument privé, et ce malheur lui sera commun avec bien des gens.

Il est assez singulier que les philosophes critiques, qui blâment avec tant de force la philosophie qu'ils nomment *populaire*, d'avoir invoqué le témoignage du *sens commun*, invoquent eux-mêmes le secours du *sens transcendantal*. Sans prétendre décider sur le mérite respectif et intrinsèque de ces deux *sens*, l'un *transcendantal*, l'autre *commun*, nous remarquerons seulement que les philosophes qui en appellent au second sont un peu moins exigeants, et que s'il fallait, par hasard, opter avec nos faibles lumières entre l'un et l'autre, on se consolerait un peu plus facilement de la perte de celui-là, que de la privation de celui-ci.

NOTE J.

« Fichte a pénétré sans doute plus profondément que Kant

lui-même dans le véritable esprit de l'idéalisme transcendantal, en reconnaissant, en appliquant *l'activité et l'absolue subjectivité* qui *s'objective elle-même*, comme le principe de toute philosophie, non-seulement *pratique*, mais encore *idéale;* en considérant non seulement la conscience morale, mais encore l'expérience et les sensations, comme un *produit de l'absolue subjectivité* (*du moi pur et non empirique*); en réunissant les deux principes isolés, opposés même, prêtés par Kant à la philosophie théorique et pratique, en un seul et même système.

» En donnant à la *connaissance* le nom d'*expérience*, Fichte comprend sous ce titre *les représentations accompagnées du sentiment de la nécessité*, et prétend attribuer ainsi un caractère commun, tant à la *croyance* morale qu'à la science empirique. La *réalité* des connaissances qu'il veut chercher à établir est donc le *sentiment* de la nécessité attachée à certaines représentations. Afin de se garantir de tout malentendu sur ce qu'il considère comme fondant la connaissance réelle et comme antérieur à cette fondation, il exprime ainsi le premier problème de la philosophie : *Comment parvenons-nous à attribuer une réalité objective à ce qui n'est que subjectif?* Il considère donc comme admis, antérieurement au problème lui-même, que la connaissance n'est que subjective, etc. (*Reinhold Beitrage zur leichtern Uebersicht*, etc. — Premier cahier, pag. 84).»

NOTE K.

Écoutons d'abord comment Schelling justifie, explique l'opinion qui fait dériver la philosophie entière de cette première action, de cette première volition *autonomique :*

« Il est clair, dit-il (*Philos. Journal*, tom. 6, deuxième cahier, p. 200), que l'esprit ne peut avoir la conscience de son action comme telle, qu'autant qu'il s'élève au-dessus de tout ce qui est *objectif*. Mais, en s'isolant de tout objet, l'esprit ne retrouve plus que lui-même.

» Mais cette action, à son tour, par laquelle l'esprit se détache de tout objet, ne peut être expliquée que par la *détermination* que l'esprit se donne à *lui-même.* L'esprit *se détermine* à agir ainsi, et, en se déterminant, il agit.

» C'est un *élan* que l'esprit se donne pour s'élever au-dessus du fini. Cet élan anéantit, pour lui, tout ce qui est fini, et l'esprit se contemple alors seulement dans ce *positif absolu* qui survit.

» Cette détermination que l'esprit se donne s'appelle *vouloir.* L'esprit *veut* et *il est libre.* On ne peut donner aucun fondement à sa volition, car cette action est un *vouloir,* précisément parce qu'elle s'exécute absolument.

» Pendant que l'esprit anéantit pour lui, par cette action, tout ce qui est objectif, il ne lui reste plus que la *forme pure de son vouloir,* qui devient dorénavant la loi éternelle de son action.

» L'esprit n'obtient la conscience de son action que dans le vouloir seul, et l'acte du vouloir, en général, est la première condition de la conscience de soi-même.

» Maintenant, c'est cette action qui réunit la philosophie théorique à la philosophie pratique. On ne peut donner à cette action aucun fondement ultérieur; *car l'esprit n'existe que par cela seul qu'il veut,* et il ne se connaît que par cela seul qu'il se détermine. Nous ne pouvons nous élever au-dessus de cette action, et voilà pourquoi elle est considérée avec raison comme le principe de toute philosophie, etc. »

Nous avons cru convenable de donner textuellement cette explication, de peur qu'en l'abrégeant nous ne fussions accusés, ou par les uns de ne l'avoir pas bien *comprise,* ou par les autres de ne l'avoir pas bien fait comprendre.

NOTE L.

« En cherchant à établir cet accord de l'objet et du sujet, de la nature et de l'intelligence, qui s'identifient dans la pensée,

on peut, dit Schelling, partir de l'un ou de l'autre de ces deux termes.

» Si l'on part du terme objectif, il reste à démontrer comment le *subjectif* vient s'y unir, comment l'intelligence vient s'unir à la nature. Ce problème est le but de la science de la nature. La *tendance* nécessaire de cette science est de convertir la nature en intelligence, de la spiritualiser. Telle est l'origine des efforts que l'on fait pour soumettre les phénomènes naturels à des théories. Cette parfaite spiritualisation serait la plus haute perfection de la science de la nature (*System des transcendentales Idealismus*, *introd.*, pag. 5). C'est ainsi qu'elle devient science de la nature.

» Si l'on part du *terme subjectif*, pour en déduire l'*objectif* ou la nature, c'est la *philosophie transcendantale*.

» Ces deux opérations, opposées entre elles, mais qui se cherchent et se complètent mutuellement, constituent les deux sciences fondamentales, et le résultat de l'une et de l'autre doit être absolument le même (*Ibid.*, tom. III).

» Le philosophe transcendantal commence donc par le doute sur la réalité de tout ce qui est *objectif*.

» Il y a en nous un préjugé fondamental, auquel tous les autres peuvent être réduits, *préjugé originel*, *inné*, *placé en nous par la nature*.

» Ce préjugé, c'est l'opinion qu'il y a quelque chose hors de nous (*Ibid.*, (8, 9).

» Le soin du philosophe transcendantal doit être de montrer que cette opinion est, non pas *associée*, mais *identique* avec une certitude immédiate, et de démontrer cette identité.

» La commune raison n'admet qu'une certitude immédiate, celle de cette vérité : *Je suis*. Le philosophe transcendantal doit donc montrer l'identité de cette proposition avec la seconde : *Il y a quelque chose hors de moi*.

» *La science transcendantale est la science de la science en elle-même*, *en tant que purement subjective*.

» Tantôt, comme dans la philosophie théorique, nous ad-

mettons que les objets règlent nos idées; tantôt, comme dans la philosophie pratique, nous admettons que nos idées, librement conçues, règlent les objets. Comment accorder ces deux directions contraires? Par l'identité primitive de l'activité qui produit l'univers objectif, et qui se développe dans notre volition. Les produits de cette activité seront considérés comme les produits d'une activité tout à la fois douée et privée de conscience. Le principe de cette activité ne peut être qu'en nous-mêmes. Découvrir ce principe, cette identité, tel est le grand but de l'Idéalisme transcendantal (*Ibid.*, 18).

» Le seul instrument qu'emploie le philosophe transcendantal est le sens intérieur. Les seuls objets qui existent pour lui *sont ceux qu'il produit librement* (*Ibid.*, 20).

» Son principe fondamental est celui qui présente l'absolue identité de l'*existence*, ou objet, et de l'*idée*, ou sujet, c'est-à-dire du *représenté* et du *représentant;* c'est donc la *conscience de soi-même* (*Ibid.*, 43).

» Cette conscience est une *action parfaitement libre* et productive; le moi en reçoit sa réalité; il n'est que cet acte même, ou plutôt que *l'acte en général* (*Ibid.*, 45).

» Ce principe: *Je suis*, est antérieur à cet autre: *Je pense*, qui n'exprime qu'une *conscience empirique;* le premier est infini (*Ibid.*, 47). »

NOTE M.

« Le moi n'est point un *être*, une chose; il n'a aucun attribut que cette propriété négative. Le premier problème de la philosophie est de trouver quelque chose qui ne puisse être absolument connu comme un être (*Ibid.*, 48, 49).

» La philosophie transcendantale ne peut dériver d'un théorème, mais seulement d'une *action libre*, et cette action ne peut être que *postulée* (*Ibid.*, 53).

» Le *moi* se produisant lui-même est cette action. Le *moi*

est le principe de toute réalité; il est originairement infini (*Ibid.*, 68).

» Cette infinie activité doit être limitée dans sa production, pour que le *moi* puisse devenir son propre *objet*.

» Mais le *moi* ne peut limiter sa production sans *s'opposer quelque chose à lui-même.*

» Ce quelque chose d'opposé est le *non-moi*.

» Il n'a lieu qu'en vertu de l'action par laquelle l'esprit se constitue *objet* pour lui-même. Hors de cette action, il n'est rien (*Ibid.*, 70). »

Tels sont les fondements du nouvel idéalisme de Schelling. Après avoir tout rapporté, par l'identité, à l'*acte* de la conscience, il essaye de tracer ce qu'il appelle l'*histoire de la conscience*, d'indiquer les divers actes successifs dont cette histoire se compose; actes qui, comme on sait, ne sont point de simples opérations de l'esprit, mais sont encore des développements de la puissance créatrice.

« La première époque de cette histoire commence à la *sensation originelle*, et s'étend jusqu'à l'*intuition productive*:

» Elle comprend trois actes:

» Le premier, duquel sort toute l'histoire de l'intelligence, est *l'acte de la conscience de soi-même, en tant qu'il n'est point encore libre ni accompagné de la conscience* (*Der Act des Bewusstseyns, in so fern er nicht frei, sondern noch unbewusst ist*, pag. 186).

» Au second acte, le *moi* se contemple dans cette limitation.

» Au troisième, le *moi* devient, comme sentant, objet pour lui-même (*Ibid.*, 189).

A ces trois actes, Schelling fait correspondre ce qu'il appelle les trois forces de la matière, les trois moments de construction, les trois dimensions enfin (*Ibid.*, 169).

« La seconde époque commence à l'*intuition productive*, et se termine à la *réflexion*.

» Aux trois intuitions qui composent cette époque, correspondent les trois catégories de la relation de Kant (*Ibid.*, 193 à 276).

» La troisième époque embrasse depuis la *réflexion* jusqu'à l'*acte du vouloir absolu*.

» Le résultat de cette troisième époque est d'expliquer la différence entre les connaissances *à priori* et celles *à posteriori*. »

Selon Schelling, « toute connaissance est, originairement, *entièrement empirique*, et elle est aussi, originairement, *entièrement à priori* (*Ibid.*, 515).

« En tant que le *moi* produit tout de lui-même, toutes nos connaissances composent une *science entière et indivisible à priori*.

» En tant que nous n'avons point la conscience de cette production, rien n'est pour nous *à priori*, tout est *à posteriori* (*Ibid.*, 316).

» C'est pour n'avoir point aperçu cette vérité que Locke a eu recours à cette supposition tout à fait incompréhensible, savoir : que les idées nous sont originairement transmises par les impressions extérieures (*Ibid.*, 319). »

NOTE N.

A sa philosophie théorique Schelling a associé une philosophie pratique également déduite de l'*idéalisme transcendantal*, et fondée sur cette proposition :

L'absolue abstraction, ou le commencement de la conscience de nous-mêmes, ne peut être expliquée que par la détermination de soi-même ou par une action de l'intelligence sur elle-même (*Ibid.*, 323).

Une certaine harmonie primitive entre le *subjectif* et l'*objectif*, entre l'*activité accompagnée de conscience et l'activité qui en est privée*, est la dernière découverte qui couronne cette théorie (*Ibid.*, 442).

NOTE O.

« Puisque *philosopher sur la nature* est la même chose, dit Schelling, que *créer la nature* (*Natur-Wissenschaft*, pag. 3), faut, avant tout, trouver le point duquel la nature peut il être mise en mouvement vers l'être; littéralement : *Von Welchem aus die Natur ins Werden gesetzt werden kann.*»

Dans cette nouvelle théorie, Schelling partira encore de l'*activité productive* et *infinie;* il expliquera la nature comme il avait expliqué l'intelligence, par les *retards qui limitent* cette activité en la réalisant.

« Toute analyse de la nature commence à l'*absolu productif* ou à la *simple action*. Un *produit fini* ne peut être qu'un *produit apparent*; dans chaque produit doit résider une tendance à l'*infini développement* (*Ibid.*, 14, 17).

» La nature est le développement d'une *involution primitive*; cette involution n'est point *réelle*, elle n'est qu'un *acte idéal*, une *synthèse absolue*, et ici se trouve le passage de la philosophie de la nature à la philosophie transcendantale (*Ibid.*, 321). »

NOTE P,

Extraite d'un rapport fait, le 7 mai 1842, à l'Académie des sciences morales et politiques, au nom de la section de philosophie, sur le concours relatif à l'examen critique de la philosophie allemande (1).

Kant avait admirablement accompli la mission que lui avait conféré l'état de la philosophie à la fin du dernier

(1) C'est dans ce concours qu'a été couronné M. Wilm, inspecteur de l'Académie de Strasbourg, dont l'ouvrage a été publié sous le titre d'*Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*.

siècle, par la manière dont il avait posé les plus grands problèmes de toute science humaine.

Fichte, survenant alors, a senti le besoin de répondre à un tel appel par un effort héroïque ; il a voulu combler le vide immense que Kant venait de creuser, par un réalisme nouveau, celui des idées générales; reconstruire la science un instant démolie en prenant l'unité pour base du nouvel édifice, en soumettant la nature matérielle à la suprématie de la nature intellectuelle. Mais il a dépassé le but dans l'ardeur de ses créations, et tombant à son insu dans de graves contradictions, malgré l'extrême sévérité de sa méthode, il a appelé à son tour une révolution nouvelle. Schelling, éclairé par cette double expérience, a espéré, tout à la fois, donner les grandes solutions provoquées par Kant, rectifier Fichte en conservant d'abord une confraternité assez intime avec lui, et faire un pas de plus en fondant la science sur l'absolu, en la faisant dériver de l'infini par des évolutions graduées. Schelling a par là fait revivre, en l'expliquant, Spinoza longtemps mal connu à quelques égards, mais sans se plonger dans le panthéisme qui fut l'écueil du spinozisme et qui en sera toujours le danger.

...La philosophie allemande réunit, dans un degré éminent, les deux caractères les plus essentiels de toute philosophie digne de ce nom : une haute moralité, le culte pur, consciencieux et désintéressé de la vérité... Son génie, errant dans les régions de l'idéal, s'y joue avec les notions de l'absolu et de l'infini, tantôt s'élève au sommet de l'unité universelle, tantôt plonge dans les plus profonds et les plus ténébreux abîmes, tantôt se place au seuil du monde des réalités, et de là interroge la nature des choses pour lui demander la raison de la naissance de l'être et de ses transformations.

NOTE Q.

Essayons d'indiquer seulement les principales gradations de cette analyse.

« Le caractère de la *pensée, comme pensée*, est la *répétition infinie de l'un et du même*, comme tel et sous tous les rapports, de l'*absolue identité*. . . . . . .

» Pour le mieux concevoir, représentons-nous cette répétition de l'*unité* qui a lieu dans le calcul mathématique, et retranchons-en seulement cette circonstance particulière à la nature du calcul, par laquelle l'unité, en se répétant, est supposée hors d'elle-même, en sorte que ses répétitions, sans être *absolument identiques* entre elles, sont supposées les unes à la suite des autres.

» La pensée ainsi conçue ne suppose rien en avant d'elle. Ce n'est point la pensée vide (*blosses Denken*), c'est la pensée pure (*reines Denken*).

» La pensée, comme pensée, ne peut être connue que dans son application.

» Or, le grand problème de la philosophie est de trouver le fondement de la connaissance raisonnable, c'est-à-dire, de *rapporter la pensée, comme pensée*, *dans son application, comme application*, à la *pensée elle-même*, *en tant que pensée*.

» L'analyse en fournira les moyens en transformant, par des *conjonctions* et *disjonctions*, l'énoncé du problème, et le but de la philosophie ne sera rempli, la connaissance ne sera fondée, que lorsque cette analyse sera épuisée. »

Dans cette application se présentent plusieurs termes que Bardili exprime ainsi :

1° Soit A la *pensée, comme pensée*.

2° Soit C cette matière que la pensée suppose dans l'application comme quelque chose d'indéterminé en soi, et que l'application déterminera.

3° Dans cette application, la matière, comme simple matière, disparaît et s'efface ; mais un caractère ineffaçable se manifeste en elle. Soit B ce caractère.

4° Ce caractère n'est point la *pensée appliquée ;* il en est

même exclu ; mais il y est nécessairement lié. Soit — B cette pensée appliquée.

B est la forme de la matière, — B celle que la pensée présente dans l'application. B est le déterminable, — B le déterminant.

B est la réalité, — B la possibilité ; B — B, l'objet, l'*être en lui-même*.

5° A cet objet doit se joindre un nouveau caractère, produit de B et de — B, qui le constitue *tel*, qui consiste dans la réalité déterminée par la possibilité ; soit *b* ce caractère, dernier terme de cette opération.

b est l'*essence*, la *nécessité* ; *b* est *la vie ;* il est aussi *multiplicator formarum, natura naturans.* B — C est le *variable*, l'*accidentel ;* il représente aussi la matière inorganisée.

B—B—*b* est l'essence de l'objet.

B est le fondement de cette essence.

b est la *substance*, la *cause*.

« *L'application de la pensée*, comme *pensée dans l'application*, continue Bardili, est l'*essence-vivante-organique*. Mais elle ne peut être cette seule essence ; l'application serait incomplète. Elle doit être élevée à un nouveau degré, à une essence qui se répète dans la réalité, sous deux rapports, comme *essence dans l'essence*, à une *essence représentante*. Elle est exprimée par B^2—b^2 dans B. C'est l'essence dans sa manifestation au sein de la réalité.

» B^2 — b^2 est l'*essence animale*.

» Mais il faut encore une nouvelle propriété, qui applique la *pensée*, *comme pensée*, à l'*essence représentante*. Il faut l'élever à une nouvelle puissance ; il faut l'élever à une essence qui se répète dans la réalité sous trois rapports, *comme essence, par l'essence, dans l'essence ;* elle s'exprime ainsi :

» —B^3—b^3, dans B, c'est l'*essence raisonnable*.

» —B^3—b^3 est l'*essence humaine*.

» L'application de *la pensée*, *comme pensée*, *dans son application* enfin complétée, est la manifestation de l'*essence*

des essences, dans l'essence des êtres; c'est la manifestation de Dieu dans la nature. L'analyse est épuisée; le *premier par lui-même* est découvert, la pensée ramenée à elle-même d'une manière absolue. La connaissance raisonnable a obtenu son fondement : le problème de la philosophie est résolu.

» La connaissance *raisonnable et pure* n'est donc que la manifestation de Dieu dans la nature.

» Dieu est indémontrable en lui-même, mais sa manifestation est démontrable et démontrée. C'est à elle que commence toute philosophie : c'est là que réside le vrai primitif et originel.

» La pensée, comme pensée, est le moyen (*medium*) de cette manifestation; elle est la vérité, *la vérité pure*, par conséquent l'*absolue identité*. Ainsi se trouve rempli le caractère de la pensée, comme pensée.

» La pensée, comme pensée, est infaillible. Toute erreur est une *non-pensée*. »

RAPPORT HISTORIQUE

SUR LES

PROGRÈS DE LA PHILOSOPHIE DEPUIS 1789;

ET SUR SON ÉTAT ACTUEL (A);

Présenté à l'Empereur, en son Conseil d'État, le 20 février 1808, par la Classe d'histoire et de littérature ancienne de l'Institut (1).

Le tableau général du progrès des connaissances humaines pourrait paraître incomplet, si l'étude de l'homme lui-même, de ses facultés et de ses devoirs, n'y était placée comme le lien commun de toutes les autres études. En effet, la philosophie est, aux yeux des hommes éclairés, non l'opinion d'une secte, le système d'un individu, l'esprit d'un moment ou d'un siècle, la devise d'une classe particulière d'écrivains, mais bien cette science antique qui se place à l'origine de toutes les autres, et qu'on pourrait appeler la science mère, dont les traditions se sont conservées au travers des erreurs, des exagérations contraires, et des abus mêmes commis en son

(1) Paris, Imprimerie impériale, 1810.

nom; cette science qu'on vit dans les temps les plus reculés éclairer l'Inde, l'Égypte, l'Orient tout entier, illustrer la Grèce, et associer ses paisibles succès, sur cette terre heureuse, à toutes les palmes de la gloire et du génie; lutter ensuite, dans l'empire des Césars, contre la décadence des mœurs, des lumières et des lois, s'honorer des proscriptions que dirigèrent contre elle les Néron et les Domitien, monter sur le trône avec les Antonins, s'allier bientôt avec l'auguste religion de l'Évangile en rendant hommage à ses bienfaits, rallumer au sortir des ombres de la barbarie le flambeau des sciences, inspirer, diriger leurs premiers pas; qu'on a vue enfin, dans les derniers siècles, donner au monde un Bacon, un Descartes, un Leibniz, et remontant à l'origine des connaissances humaines, en pénétrer la nature, en tracer la méthode, ouvrir au génie une nouvelle voie, et présider à la grande époque des découvertes.

C'est d'après ces illustres exemples, c'est sur le type qu'ils ont laissé, que nous devons fixer la règle et la mesure des progrès obtenus ou que nous devons du moins apprécier les intentions et les efforts. Nous le déclarons donc, en nous félicitant de trouver une aussi mémorable circonstance pour cette déclaration publique, nous n'avouons pour philosophes que ceux-là seulement qui se sont pénétrés de l'esprit de ces grands modèles; qui, en tendant au même but, se sont

montrés dignes de suivre les mêmes traces. Nous n'avouons qu'une seule philosophie, comme il n'en existe qu'une seule de véritable. Ses fondements sont dans la connaissance de nous-mêmes; notre perfectionnement intellectuel et moral est son but. Si, par une critique sévère, elle s'efforce de séparer la vérité de l'alliage impur des préjugés et de l'erreur, c'est pour donner à celle-là une garantie nouvelle, en légitimant les caractères de la certitude. Placée au centre du système des connaissances humaines, elle en éclaire les rapports, elle en fonde l'harmonie, elle en fixe les premiers principes; elle prête à toutes les sciences des nomenclatures, des méthodes; elle crée à elle seule le plus utile des arts, celui qui est nécessaire à tous les hommes et dans tous les moments de la vie, celui de penser sainement et de se conduire avec sagesse. Amie des mœurs, elle étudie le cœur de l'homme, le mouvement des passions; elle met dans toute leur évidence les maximes primitives et éternelles qui fondent nos devoirs. Amie des lois, elle leur assure une obéissance éclairée et raisonnable, la seule qui soit digne des bonnes lois; elle enseigne le respect à l'ordre établi, rappelle les hommes aux instructions de l'expérience, et repousse les innovations téméraires. Amie des idées religieuses, elle a reçu l'auguste mission d'annoncer l'Être des êtres à la raison de l'homme, de servir d'interprète au témoi-

gnage unanime de la nature. Comment n'honorerait-elle pas le culte qui développe cette auguste vérité, et qui ennoblit l'homme en l'élevant à son auteur ?

Si des esprits ambitieux s'autorisent de son nom pour accréditer dans la société des systèmes arbitraires, elle les désavoue; s'ils l'empruntent pour introduire des doctrines funestes, elle les condamne. Si des hommes ignorants et aveugles calomnient ses honorables travaux, elle méprise leurs efforts, elle plaint leur égarement, et elle dédaigne de leur répondre; car ils sont incapables de l'entendre, et elle est elle-même assez justifiée par le noble but qu'elle se propose.

En général, la philosophie ne peut aspirer à des découvertes aussi éclatantes et aussi rapides que celles qu'obtiennent quelquefois les sciences physiques. Son principal objet est d'éclaircir les doutes, de rectifier les erreurs, d'ordonner les idées, de perfectionner les méthodes; et les vérités qu'elle met au jour, tirées de notre propre nature, semblent moins des découvertes que des réminiscences. Les systèmes brillants qu'elle a vus naître n'ont pas toujours signalé ses progrès réels, et quelquefois ils ont pu occasionner de grands écarts.

Elle n'a présenté sous ce rapport, vers la fin du dernier siècle, qu'un seul phénomène extraordinaire, et l'Allemagne en a été le théâtre. Les causes cependant qui l'ont produit, quoique se

présentant sous une autre forme, agissant d'une autre manière, étaient communes à toutes les nations éclairées : c'étaient l'esprit de doute, de critique, d'analyse, et le goût des innovations. Et ce qu'il y a de remarquable, c'est que c'est du sein de la France et de l'Angleterre que sont venues les impulsions qui ont changé, du moins passagèrement, la direction des idées dans le nord de l'Europe. En essayant d'exposer, le plus brièvement qu'il sera possible, cette révolution, nous n'oublierons pas l'impartialité qu'on a le droit d'attendre de nous, et nous jetterons d'abord un coup d'œil rapide sur les circonstances qui l'ont précédée.

Rien ne justifie peut-être mieux les caractères que nous avons assignés à la vraie philosophie, que l'influence exercée pendant un siècle, en Allemagne, par l'école de Leibniz. En élevant les esprits à une grande hauteur, elle les avait réglés par un code de sages disciplines. Etroitement unie à l'histoire, à la jurisprudence, à l'étude des langues, à la géométrie, à toutes les sciences, aux beaux-arts eux-mêmes, elle les avait éclairés d'un jour nouveau. Elle avait prêté aux idées religieuses tous les appuis de la raison ; elle se présentait avec un caractère grave, moral, utile, et toute sa doctrine formait un ensemble parfaitement lié. Ayant triomphé de toutes les contradictions, elle voyait ses disciples, excités par une noble émulation,

s'efforcer à l'envi d'étendre cette influence bienfaisante. Lorsque le scepticisme, ouvertement professé par quelques écrivains de la France et de l'Angleterre, commença à pénétrer en Allemagne, accompagné de toutes les séductions que peut employer le talent d'écrire; lorsque les systèmes glaçants du matérialisme et les rêveries de l'idéalisme commencèrent aussi à y trouver des partisans; lorsque les subtiles analyses de Hume parurent avoir rompu la grande chaîne qui unit les effets aux causes, cette chaîne éternelle et universelle qui, seule, tient unis tous les éléments de la science humaine, comme elle seule tient unis entre eux tous les phénomènes de la nature, les premiers principes de nos connaissances, leur certitude, leur réalité, la légitimité et l'étendue des droits de la raison, se trouvaient mis en question. La doctrine de Leibniz opposait le poids d'une immense autorité à l'introduction des idées nouvelles; mais, par l'effet d'une imperfection fondamentale dans ses méthodes et d'une insuffisance imprévue dans son code, elle ne put leur opposer des remèdes efficaces. Conservant trop peu d'estime pour les témoignages de l'expérience, donnant un privilége absolu aux déductions *à priori*, et ne cherchant que dans les principes abstraits la source de nos connaissances, elle aurait dû justifier par ses propres méthodes les principes qu'elle avait supposés, établir, avant tout, le domaine de la raison sur

la vérité, sur les objets extérieurs, et démontrer préalablement la possibilité même de la connaissance.

Ce fut dans cet état d'incertitude et de crise que parut Emmanuel Kant, et il démêla, avec une sagacité vraiment admirable, les causes de la maladie qui affligeait son siècle. Trompé par la forme de ses écrits, on a supposé quelque temps, en France, qu'ils ne se rattachaient qu'à de frivoles spéculations, lorsqu'ils roulaient au contraire sur les questions les plus importantes, les mêmes qui précisément, depuis l'origine, ont occasionné la divergence des sectes philosophiques, et qui se sont renouvelées chaque fois que l'analyse a fait un pas de plus. Kant a vu la lutte du dogmatisme qui affirme aveuglément, et du scepticisme qui détruit sans réserve; du matérialisme qui n'admet que des corps, et de l'idéalisme qui n'admet que des apparences. Il a dit « Remontons plus haut encore, avant de permettre à la raison de prononcer de tels arrêts du haut de son tribunal; soumettons à une critique sévère les prérogatives et les droits de cette raison elle-même; fixons l'étendue et les limites de sa juridiction; » et il a osé tenter cette grande entreprise. Le courage, la patience, l'étude, le génie même, ne lui ont pas manqué; mais il a pris malheureusement une route dans laquelle il ne pouvait que s'égarer. Après avoir reconnu ce qui manquait à la doctrine de Leibniz pour

en former un système complet, non-seulement il n'a pas aperçu l'imperfection de sa méthode, mais il a voulu combler ce vide à l'aide de la méthode elle-même ; il a voulu, et ici nous employons ses propres expressions, il a voulu *reconstituer la science à priori.* Ainsi renfermé dans la région des spéculations abstraites, il a cru pouvoir expliquer, démontrer la possibilité de cet acte mystérieux que nous appelons *connaître*, et en déduire la nature même de la connaissance, comme s'il pouvait y avoir quelque lumière pour expliquer cet acte qui lui seul explique et illumine tout le reste. Il avait posé un problème insoluble et contradictoire, et, quoiqu'il ait accumulé d'incroyables efforts, les efforts les plus hardis peut-être que la métaphysique ait jamais tentés depuis Aristote, il n'a pu que déguiser un paralogisme continuel sous l'immense appareil de sa doctrine. S'il paraît échapper, à force de subtilités, au système qu'il veut combattre, c'est pour se précipiter dans le système contraire, et il se dérobe ensuite à celui-ci par un artifice semblable. Nouveau Protée, il prend successivement toutes les formes, et se dépouille à l'instant de celle sous laquelle on veut le saisir.

Kant a été également frappé de la contradiction qu'ont fait naître, dans les systèmes de philosophie morale, l'opposition établie entre les principes de l'utile et ceux de l'honnête, et les vains efforts faits pour les concilier ; ici encore,

il a voulu s'ouvrir une route nouvelle. Le libre arbitre, que le plus grand nombre des philosophes avaient considéré seulement comme une condition nécessaire à la moralité, lui a paru en devoir être le fondement. « Libre de toute coaction » extérieure, l'homme ne peut recevoir dans ses » déterminations d'autres lois que de sa raison » seule, et les maximes que sa raison lui prescrit » sont celles qui peuvent devenir comme le texte » d'une législation universelle pour le genre hu- » main. » De là dérivent des préceptes absolus et désintéressés; de là dérive aussi, suivant Kant, une croyance pratique qui lui prescrit de croire ce qui devient un motif nécessaire pour bien agir. Croyance singulière, il faut le dire, et qui ne saurait avoir aucun rapport avec ce qui est réellement vrai en soi-même, qui ne repose sur aucune preuve, qui ne porte avec elle aucune lumière, et qui ne résulte que de la convenance ou de l'utilité des applications.

Le public parut d'abord peu empressé de dévorer les difficultés de cette théorie ardue et immense, redoublées encore par l'introduction d'une nomenclature toute nouvelle. Mais lorsque la plume éloquente de Reinhold en eut développé la partie morale, et en eut revêtu les principaux résultats d'une forme brillante et animée; lorsque le professeur de Kœnigsberg lui-même eut, dans un écrit rapide et analytique, mis au jour les vices de la métaphysique existante, et annoncé

les solutions qu'il s'était proposées pour les faire disparaître, la curiosité universelle fut excitée; les esprits qui eurent le courage d'entreprendre cette étude se tinrent satisfaits d'une solution qui avait coûté tant d'efforts, prirent peut-être leur lassitude pour une conviction, et crurent avoir trouvé le point d'appui qu'ils cherchaient au milieu de la fluctuation des systèmes. On admira l'ensemble systématique qui unissait toutes les parties de la doctrine nouvelle ; on applaudit à une foule d'analyses ingénieuses, d'aperçus féconds, dont son exposition était semée; on éprouva une sorte d'enthousiasme pour cette morale stoïque et désintéressée qui donnait à tous ses préceptes un caractère absolu, qui exerçait une censure sévère sur le moderne épicuréisme, qui bannissait du code de nos devoirs tous les calculs de l'égoïsme réduits en systèmes, pour les faire dériver de la seule autorité inflexible de la raison. Les obstacles qui avaient d'abord repoussé de cette étude difficile, qui l'avaient environnée comme d'un rempart, servirent à retenir captifs ceux qui se trouvèrent engagés dans ce système, et comme les forces d'une pénétration ordinaire étaient épuisées pour le comprendre, peu d'hommes en conservèrent encore assez pour le juger. Les formules du kantisme étaient comme une sorte d'initiation, d'autant plus puissante pour former des adeptes aveugles et dévoués, qu'elle avait été plus difficile.

L'établissement, ou plutôt le triomphe du nouveau système, ne fut point l'effet de ce succès lent, progressif et paisible, qui appartient à la vérité et à la sagesse; ce fut une irruption violente d'idées nouvelles, adoptées avec une sorte de passion, célébrées avec exagération. Elles envahirent à la fois et la moitié de l'Allemagne; et toutes les carrières dans lesquelles s'exerce l'esprit humain. De nombreux écrivains, et, dans le nombre, des hommes d'un talent très distingué, s'en déclarèrent spontanément les apôtres. Les uns en commentèrent, d'autres en résumèrent les maximes; plusieurs ne dédaignèrent pas de composer les dictionnaires du nouvel idiome; le plus grand nombre se hâta d'étendre l'empire de cette doctrine sur la littérature, les arts et les sciences physiques. La théologie, l'enseignement public, la prédication même de la morale, furent soumis à cette influence, et, s'exprimant dans un langage jusqu'alors inconnu, parurent animés d'un nouvel esprit. L'éclat de ce triomphe fut malheureusement terni par l'intolérance et l'orgueil de quelques nouveaux adeptes; on fut blessé de les entendre répondre par des injures aux observations des hommes les plus éclairés; on crut voir en eux plutôt des sectaires que des sages, et lorsqu'à force de leur entendre dire qu'ils n'étaient pas compris, on commença à soupçonner qu'ils pouvaient bien ne pas se comprendre parfaitement eux-mêmes, la secte nou-

velle, dans son attitude dédaigneuse, resta exposée aux atteintes du ridicule.

Kant, qui, sur la fin de sa carrière, avait obtenu un des succès les plus brillants peut-être et certainement les plus rapides dont un philosophe ait jamais joui, a vécu cependant assez pour le voir déjà décliner; il a survécu à une portion de sa propre gloire. Il a vu ses disciples divisés entre eux : quelques-uns, précipités dans les exagérations auxquelles il avait voulu porter remède, s'autoriser, contre son propre témoignage, de son nom et de ses préceptes, au milieu de leurs erreurs; les systèmes les plus absurdes présentés comme des corollaires inévitables de sa doctrine, et l'incrédulité religieuse, dont il avait voulu écarter les dangers, propagée par l'école même dont il était le fondateur. Cette seconde révolution était facile à prédire, et avait été prédite, en effet, par le petit nombre d'hommes qui, comme le sage Jacobi, avaient, dès l'origine, saisi le véritable esprit et la tendance naturelle de ce système.

Kant a trouvé la science reposant sur deux antiques bases, les principes et les faits : sa prétention a été de placer une base nouvelle et plus profonde sous ces deux-là, qui lui paraissaient mal assises. Mais ses disciples, à leur tour, ont prétendu lui rendre le même service, et chacun d'eux, à l'envi, a cru devoir, à aussi bon droit, poser une base au-dessous de la dernière.

Le maître avait creusé l'abîme, les disciples s'y sont plongés, et cet abîme est sans fond.

Kant, en prétendant, non-seulement écarter l'idéalisme et le scepticisme, mais encore prévenir à jamais leur retour, a cependant donné à sa doctrine le résultat suivant : « Nous ne connaissons point les objets en eux-mêmes, mais tels » qu'ils nous apparaissent sous de certaines formes qui sont propres à notre esprit, et qui sont » autant de cadres dans lesquels ils viennent s'enchâsser; la connexion que nous croyons voir » entre les effets et les causes, n'est qu'une loi » intérieure et nécessaire de notre entendement, » qui unit pour lui les apparences des phénomènes: la croyance même à la cause première n'est » qu'une croyance pratique, bonne et légitime » pour l'usage, mais sans aucune force de conviction réelle et raisonnable. » De là à l'idéalisme et au scepticisme il n'y a qu'un pas, ou plutôt, il suffit, pour y tomber, de tirer, les conséquences rigoureuses d'une telle doctrine, et ces conséquences, les disciples de Kant n'ont pas manqué de les déduire. Les uns ont concentré toute la nature et toute la science dans le seul *moi individuel*, espèce de force mystérieuse et toute puissante, créateur universel auquel ils ont donné jusqu'au pouvoir de s'ériger et de se reproduire lui-même. Les autres ont essayé de faire dériver d'un principe unique, d'une proposition identique, même dans les termes, tout ce

qui compose le domaine de nos connaissances, et d'expliquer ainsi l'univers à l'aide d'une identité abstraite et absolue. D'autres enfin ont dit : « Si ce qui existe au dehors, si notre être » lui-même, ne sont que des apparences sans » analogie avec des objets réels, si nous ne som» mes qu'une apparence à nos propres yeux, » qu'est-ce que la science de l'homme? qu'un » amas de vains fantômes. Car la vérité n'est en » rien séparée de la réalité, et les notions, dé» pouillées de leurs rapports avec les objets, ne » diffèrent point des imaginations les plus arbi» traires. »

Nous n'avons garde, sans doute, de prétendre autoriser ici et confirmer les préventions excessives qu'ont élevées quelques physiciens modernes contre toute espèce d'intervention d'une saine métaphysique. Si la physique est redevable de ses plus brillants et de ses derniers succès aux applications de la géométrie, qui ne sont qu'un moyen de saisir les analogies des phénomènes et de les soumettre à des formules abstraites; si elle a vu simplifier et transformer ainsi les données expérimentales, il peut appartenir à la métaphysique de saisir des analogies plus variées, en portant à un plus haut degré l'art de généraliser, et, selon les oracles du grand Bacon, elle fécondera aussi à sa manière les résultats de l'expérience. Celui qui ne saura voir que des faits isolés, restera enfermé dans l'étroite en-

ceinte de l'empirisme. C'est surtout lorsque la physique se trouve ramenée aux notions élémentaires de l'étendue et du mouvement, qu'elle peut tirer un grand secours de l'analyse rationnelle. Il ne faut pas oublier que Kant avait prédit les découvertes que l'astronomie fit bientôt après dans le système planétaire.

Mais vouloir attribuer aux principes abstraits le privilége de créer les sciences positives, vouloir suppléer aux faits par des maximes identiques, c'est mettre les mots à place des choses, c'est substituer un vrai jeu de l'esprit à l'étude de la nature et à la contemplation de l'univers. Que dirait-on d'un géomètre qui, avec quelques formules algébriques, aspirerait à remplacer tout l'ensemble des observations astronomiques? Que dirait-on d'un physicien qui, ses instruments à la main, prétendrait tirer les corps du néant, et les revêtir à son gré de propriétés essentielles? Voilà ce que tentent cependant ces écrivains entraînés par la manie des méthodes transcendantes à l'idéalisme absolu. Ils ont voulu faire envahir par la philosophie rationnelle tous les domaines de la physique; ils ont prétendu imposer leurs spéculations, comme autant de lois suprêmes, à la nature. C'est à une autre classe de l'Institut à faire connaître si la nature, en effet, a reconnu une telle autorité, et si le monde réel a réglé sa marche sur ces nouvelles théories. Pour nous, nous ne pouvons y voir que le ren-

versement de toutes les méthodes d'une saine philosophie et la source des plus dangereux écarts, et nous ne devons point nous arrêter à porter un examen sérieux sur des systèmes dont on aurait peine à fixer même le nombre, à suivre les continuelles et rapides révolutions, et qui sont jugés par le vice même de leurs principes. Ils peuvent séduire, dans les universités, quelques têtes ardentes et ambitieuses, entraînées par l'espoir d'obtenir, à l'aide d'une espèce de divination, les lumières qui ne peuvent être que le fruit de l'étude, ou trop sensibles au frivole orgueil d'engendrer la science avec les seules combinaisons de leur esprit; mais les hommes sages et éclairés de l'Allemagne se sont réunis pour censurer de tels égarements et en déplorer les abus.

Quoique les systèmes de Kant se soient décrédités eux-mêmes par les caractères de ceux qu'ils ont engendrés, par l'esprit de parti et les débats quelquefois scandaleux qu'ils ont fait naître, par une influence, défavorable à quelques égards, sur le goût et les mœurs, on doit cette justice cependant aux véritables disciples de ce philosophe, que, demeurés fidèles à ses intentions, ils ont désavoué de tels écarts. Les efforts de plusieurs d'entre eux n'auront point été inutiles à la morale publique, à l'étude de l'histoire, et à la discussion de plusieurs points fondamentaux de la philosophie; il en est du moins résulté cet

effet utile, que l'émulation des penseurs s'est généralement portée sur la détermination des principes qui fondent la certitude et la réalité des connaissances humaines, sur la classification des phénomènes de l'entendement, et par conséquent sur la recherche des facultés premières et fondamentales, seule base d'une bonne classification pour les actes qui en émanent. L'école de Leibniz et les sectateurs que Locke avait trouvés en Allemagne, ont été conduits à modifier ou à compléter leurs théories. Quelques censeurs originaux se sont formés au milieu de ces controverses ; d'autres, par un éclectisme éclairé, ont su emprunter librement aux maximes des diverses écoles les éléments qu'ils ont réunis et conciliés avec succès.

Parmi ces hommes recommandables, nous devons indiquer Tetens, l'auteur des Recherches philosophiques sur la nature humaine et son développement, écrivain profond, qui de la simplicité du principe pensant fait dériver l'unité qui préside au système de ses facultés ; Feder, l'auteur du Nouvel Emile, partisan de Locke, mais avec indépendance, et qui, sans demeurer étranger aux progrès de la philosophie, a tâché d'en simplifier et d'en populariser les préceptes; Platner, l'auteur de l'Anthropologie et des Aphorismes philosophiques, qui se distingue par la rigueur de sa méthode, les savantes recherches et la sagacité de ses analyses; le sage et judi-

cieux Eberhard, qui a particulièrement éclairé la théorie de l'imagination et de l'association des idées; Jacobi, que les kantiens eux-mêmes regardent comme leur plus dangereux adversaire, et qui, en servant la cause de la philosophie, sait aussi la faire aimer; Mérian, mort depuis peu, après avoir honorablement rempli pendant un grand nombre d'années une des places de secrétaire de l'Académie de Berlin; Ancillon, qui continue, dans cette illustre société, la chaîne dont le premier anneau se rattache à Leibniz. Digne héritier d'un si grand homme, il montre, par son exemple, que le but de la vraie philosophie est de multiplier et non de détruire les vérités, qu'elle tire sa principale force de l'alliance des sentiments avec les principes, et que c'est parmi les âmes élevées qu'elle aime à chercher ses premiers adeptes.

L'académie que nous venons de citer, la seule de l'Europe qui consacre expressément à la philosophie une portion spéciale de ses travaux, a puissamment concouru par ses exemples et ses conseils à retenir le plus grand nombre des écrivains dans une utile direction; elle a opposé son autorité à l'influence de l'esprit de secte; le choix des problèmes qu'elle a posés a valu à la philosophie des solutions importantes, et ses Mémoires éclairaient la science par d'utiles observations, pendant que ses concours en indiquaient les besoins.

Un mérite qui appartient aux philosophes éclectiques de l'Allemagne, c'est d'avoir, en cherchant à simplifier le système de facultés humaines et à lui donner un caractère d'unité, distingué cependant avec soin les facultés passives et les facultés actives, et mis en opposition les caractères qui les distinguent, de la manière la plus lumineuse. Ils y ont trouvé le moyen d'unir fortement les idées morales avec l'étude de l'entendement, de mettre dans tout son jour l'immortalité du principe pensant et la liberté de nos déterminations. En vain chercherait-on dans leurs travaux un prétexte à ces déplorables abus qui ont ailleurs affligé les amis du bien, lorsqu'on a vu ou attaquer la religion au nom de la philosophie, ou proscrire la philosophie au nom de la religion. Ils n'ont point séparé les intérêts des mœurs publiques, des intérêts des lumières; ils ont fourni un nouvel appui à ces nobles titres de la dignité de notre nature, à ces sublimes garanties du bonheur des hommes, et l'art de penser, dans leurs leçons, n'a été, pour ainsi dire, qu'une grande introduction à la science de la morale. Nous comptons avec une sorte d'orgueil au nombre des philosophes qui ont également servi cette cause, un prince qui les éclaire par ses écrits, en même temps qu'il les encourage par ses bienfaits; qui, guidant par son exemple sur la route de la vérité et sur celle du bien, fait également chérir l'un et l'autre, et que nous

nous honorons de compter au rang de nos confrères.

L'Allemagne conservera également avec reconnaissance et respect la mémoire de deux moralistes qu'elle a perdus dans ces dernières années, Garve et Herder : Garve, l'apôtre et le héros de la patience, Garve, qui, en observant le monde avec pénétration, ne l'étudia que pour l'améliorer ; Herder, cet ami du bien, appelé le *Fénelon de l'Allemagne,* qui mérite une si honorable comparaison par l'élévation de ses sentiments, son amour pour l'humanité, et le caractère généreux, serein et pur, qui respire dans sa doctrine.

L'étude des facultés humaines n'a point d'application plus utile que l'éducation de l'homme. L'Allemagne est riche à cet égard : craignant de sortir du cercle qui nous est tracé, nous nous bornerons à indiquer les écrits de Gedike, de Seehale ; les Principes de l'éducation, de Schwartz et de Hermann-Niemeyer ; l'estimable traité publié sans nom d'auteur, en 1795, à Francfort-sur-l'Oder, sur la culture de l'esprit, les moyens de l'entretenir, de la perfectionner, de la répandre. Nous acquitterons aussi la dette des amis de la jeunesse et de l'enfance envers Campe, dont les efforts soutenus ont donné d'utiles manuels pour toutes les méthodes de l'éducation, comme pour toutes les branches de l'enseignement.

On est généralement porté à croire que l'attention du public éclairé de l'Allemagne et les efforts de ses écrivains sont exclusivement concentrés dans les doctrines spéculatives, et la multitude des systèmes philosophiques dont elle a été en quelque secte inondée, a pu fournir un prétexte à ces préventions; mais, dans un compte aussi solemnel que celui dont nous nous occupons, nous saurons rendre plus de justice à cette nation, et aux hommes distingués qu'elle renferme. Cette obligation pour nous est d'autant plus sacrée que la liaison des études philosophiques aux travaux de l'érudition rentre plus particulièrement dans notre domaine. Si la philosophie est aussi une science expérimentale (et elle a sans doute ce caractère), l'histoire doit être sa première école; l'histoire des opinions l'éclaire sur la marche de l'esprit humain; l'histoire des mœurs l'éclaire sur la théorie des passions et des devoirs; l'histoire, étudiée sous ce point de vue, doit aux Allemands, depuis vingt ans, les plus nombreuses et les plus profondes recherches.

Il n'est d'abord aucune nation de l'Europe qui ait réuni un ensemble aussi complet de travaux sur l'histoire de la philosophie. Les services que lui ont rendus les écrivains allemands ne se bornent point à une critique savante et approfondie des écrits de l'antiquité, à une analyse sévère et judicieuse des systèmes et des doctrines

qui ont vu le jour dans les divers âges : leurs travaux se recommandent encore par le soin avec lequel ces matériaux ont été classés et mis en ordre, par les efforts qui ont été faits pour développer et l'origine et l'influence des divers systèmes, les caractères distinctifs de chacun d'eux, leur enchaînement ou leurs contrastes. Nous placerons au premier rang l'Histoire générale de Tiedemann, dont le mérite est encore relevé par des rapprochements lumineux entre le tableau des institutions, des mœurs, et celui des opinions philosophiques; celle de Tennemann, où les doctrines de l'antiquité se trouvent développées d'une manière plus complète et plus méthodique que dans aucune autre; l'Histoire plus abrégée, mais sage, impartiale et judicieuse, dont Eberhard est l'auteur; les Mélanges de Fülleborn, remplis d'aperçus neufs et profonds, qui font vivement regretter la perte prématurée d'un écrivain aussi distingué; les recherches de Platner, où les opinions anciennes sont comparées d'une manière sommaire, mais avec la sagacité la plus remarquable; les ouvrages de Buhle, estimables par la méthode et par le soin que l'auteur a eu d'indiquer fidèlement les sources; ceux de Bardili, de Gurlitt, et parmi les travaux partiels, les savantes dissertations de Heyne, l'Histoire du scepticisme de Staudling, les dissertations contenues dans le Magasin de Hismann; enfin, les Sommaires de

Meiners, guides précieux pour ceux qui se livrent à ces recherches.

S'élevant ensuite à un point de vue plus étendu, et saisissant la vaste chaîne qui unit l'état des mœurs avec le développement des idées au sein des nations, les écrivains allemands ont traité l'histoire générale des sciences, des arts, des mœurs, des institutions et des langues, dans les rapports qui les unissent; en un mot, comme ils l'ont dit eux-mêmes, l'histoire de l'humanité. Si ce sujet ne leur appartient pas exclusivement, du moins l'ont-ils traité d'une manière qui leur est propre, l'ont-ils embrassé avec une émulation dont l'exemple a été donné par leurs écrivains les plus distingués, Herder, si justement honoré et regretté en Allemagne, Meiners, Reinhard, Mayer, Jenisch, Eichorn, Iselin, Tetens, Tiedemann, etc. Une Société qui jouit dans toute l'Europe d'une juste et noble réputation, la Société royale de Gœttingue, s'est réunie presque entière pour tracer l'histoire universelle des sciences et des arts, espèce d'encyclopédie qui suivra progressivement, dans tous les temps, le recensement des connaissances, ainsi que nous en formons le tableau pour une époque déterminée.

La philosophie a conservé généralement, en Angleterre, un caractère distinctif qu'elle tient autant de l'influence exercée par Bacon, Locke et Shaftesbury, que du génie de la nation. Moins

portés que les Allemands aux théories spéculatives, la plupart des écrivains anglais ont considéré la philosophie comme une science qui repose sur l'observation et qui doit se terminer à des résultats pratiques. Ils se sont attachés à étudier les faits, à les mettre en ordre, à les généraliser, et à chercher les applications utiles. Si cette marche prudente les a privés quelquefois des succès qui appartiennent à la hardiesse des abstractions, elle leur a permis de recueillir des fruits plus appropriés aux besoins de la société humaine.

Ce n'est pas que le siècle dernier n'ait vu les esprits partagés aussi, en Angleterre, entre divers systèmes spéculatifs, l'idéalisme de Berkeley, le matérialisme de Priestley, le scepticisme de Hume, l'hypothèse de Hartley sur le principe d'association, liée de près à la doctrine de Stahl. D'autres hypothèses ont été tentées pour expliquer les déterminations de la volonté par des caractères mécaniques, et la loi du devoir par des caractères étrangers aux principes de la moralité; hypothèses produites, développées avec beaucoup d'art, soutenues, au défaut de preuves solides, par le secours d'une dialectique exercée, et mêlées souvent, au travers des erreurs, d'observations neuves et judicieuses sur les opérations de l'esprit ou sur l'étude du cœur humain. Chacun de ces systèmes conserve encore aujourd'hui un certain nombre d'adhérents et de dé-

fenseurs; mais la lutte qu'ils ont excitée a peut-être enfin contribué, par une sorte de lassitude et d'irrésolution, à l'indifférence que la plus grande partie du public anglais témoigne aujourd'hui pour les recherches philosophiques.

Cependant une école célèbre entretenait le feu sacré, conservait et développait par de glorieux travaux tout ce que la philosophie peut offrir de plus nobles et de plus précieuses vérités. L'école d'Écosse faisait revivre les pures doctrines des sages de l'antiquité, enrichies des lumières modernes. Reid, Oswald, Beattie, opposaient à l'idéalisme et au matérialisme, au doute systématique (conséquence presque inévitable de l'un et de l'autre), l'autorité de ces vérités primitives, de ces faits d'intuition, qui sont pour tous les hommes la source des connaissances, et qui ne sont point sujets à être démontrés, précisément parce qu'ils sont la base nécessaire de la démonstration. Hutcheson faisait prévaloir sur le code insuffisant d'une morale déduite du calcul de l'habitude ou des conventions, la voix éternelle et sacrée de la nature, qui, parlant au cœur de l'homme lorsqu'il ne se refuse pas à l'entendre, lui annonce sa destination et ses devoirs; doctrines peu ambitieuses sans doute, mais qui se recommandent par leur simplicité et leur sagesse, qui donnent des bases solides aux deux biens les plus précieux de la terre, la vertu et la vérité, et qui préviennent le retour des subtilités oiseuses

dans lesquelles on s'égara trop souvent par la manie de subordonner au raisonnement les notions élémentaires.

Ces doctrines ont reçu, pendant les vingt dernières années, de nouveaux appuis et des perfectionnements très sensibles par les soins des dignes continuateurs de l'école écossaise. Les faits primitifs d'intuition ou de sentiment que la philosophie est appelée, non à prouver, mais à reconnaître et à développer, ont été mieux définis et déterminés avec plus de précision ; la génération des vérités subordonnées, l'analyse des opérations de l'entendement, la théorie des affections et des devoirs, ont été éclaircies de jour en jour. Le célèbre auteur de la Richesse des nations et de l'Analyse des sentiments moraux, a légué après lui à la philosophie des fragments du plus haut prix, recueillis et publiés par une main amie, fragments qui sont comme autant de traités abrégés, mais profonds, sur la marche de l'esprit humain, l'origine des systèmes et les notions fondamentales d'une saine métaphysique. Reid et Beattie, deux des lumières de cette science, vivaient encore au commencement de la période que nous embrassons. Le premier venait de publier son traité *On active powers*, complément d'une théorie qu'on pourrait justement appeler le *Code du bon sens*. Il avait achevé de détruire l'antique opinion des philosophes sur le caractère d'images ou d'empreintes attribué à nos sen-

sations, en distinguant l'impression reçue, du jugement d'extériorité qui vient s'y joindre. Le second a continué jusque vers la fin du siècle ses travaux sur la philosophie morale, la théorie du langage et les fondements de la vérité. Ferguson a cherché dans une morale saine et pure les éléments des sciences politiques, et avec le même flambeau dont il a éclairé l'histoire des nations et la législation civile, il a mis au jour les lois constitutives de notre nature, les mouvements de la sensibilité, le mécanisme de l'habitude, le jeu des facultés humaines, et observé la marche progressive de l'esprit humain. M. Dugald Stewart, l'ami, le disciple, et en quelque sorte l'héritier de ces grands hommes, a ordonné, continué, complété leur ouvrage, et, par un privilége bien rare, il voit de son vivant ses écrits devenus presque classiques dans sa patrie. La philosophie morale, soumise par lui à la méthode de Bacon, à une classification judicieuse, à un rigoureux enchaînement, achève de prendre son rang parmi les sciences positives. Les lois de l'attention, de la mémoire, de l'imagination, celles de l'association des idées et des habitudes intellectuelles, reçoivent de lui des principes simples et des applications fécondes. Il prête de nouvelles vues à l'antique étude des causes de nos erreurs, recueille de nouvelles observations sur les phénomènes de la folie et des songes. Il expose surtout, dans toute leur étendue, et l'utilité et le danger des

notions abstraites et générales, leur utilité dans toutes les branches des connaissances, leur danger particulièrement dans les sciences politiques, conciliant ainsi deux maximes qui, pour avoir été ou imparfaitement connues, ou séparées l'une de l'autre, ont occasionné successivement ou les écarts d'un dogmatisme aveugle, ou les retards d'un empirisme stérile : deux maximes dont la réunion doit fournir les plus précieux secours au perfectionnement et au progrès de l'esprit humain.

Le docteur Hutton a tenté de nouvelles recherches sur le principe des connaissances humaines et l'étude de la sagesse. Il a essayé de s'ouvrir une route entre la doctrine de Berkeley et celle de Hume, en expliquant comment se forment artificiellement en nous-mêmes les idées des propriétés que nous attribuons au corps, et comment l'activité de l'esprit, excitée par la sensation, obtient sur les causes qui l'ont produite des lumières que la sensation même ne pouvait fournir. Les explications qu'il a présentées ne nous paraissent pas avoir donné une solution satisfaisante ; mais elles servent du moins à éclairer un des problèmes les plus difficiles qui aient occupé la sagacité des philosophes. Quoique le traité de Malthus sur la population appartienne par ses résultats aux sciences politiques, on peut regarder le développement de ce principe nouveau et fécond comme une pré-

cieuse acquisition pour la philosophie morale.

Si l'école d'Écosse professe une doctrine à peu près uniforme. Ce n'est point l'effet d'un esprit de secte ; son enseignement n'est accompagné d'aucun de ces prestiges, d'aucune de ces formes d'initiation, que trop souvent les auteurs de systèmes ont employés pour retenir leurs partisans dans une dépendance aveugle. L'amour de la vérité a fourni le lien qui unit ces écrivains, et ils se sont accordés, parce que des communications assidues leur ont donné le moyen de se bien entendre. On a pu trouver quelque chose de trop vague dans les termes de *sens commun*, d'*instinct moral*, qu'ils ont employés pour désigner la faculté donnée à l'homme de percevoir immédiatement les vérités primitives, et de reconnaître, par un sentiment qui lui est naturel, les lois de la moralité ; mais on leur doit cette justice, qu'ils ont, dans l'une et l'autre branche de la philosophie, posé sagement la limite où doivent s'arrêter les analyses de l'esprit humain, et qu'ils ont ainsi rendu à la raison, au sein du vague des spéculations, le point d'appui qu'elle demande pour élever l'édifice des connaissances humaines.

De même que Hartley avait combattu le principe du *sens commun*, quelques écrivains anglais ont aussi, dans les derniers temps, attaqué le principe de l'*instinct moral*, et, par divers motifs, se sont efforcés de replacer les idées du juste et de l'injuste au nombre des notions artificielles. Ainsi

Thomas Cogan, en soumettant, dans son traité des passions, à l'analyse de la raison et à une sorte de classification ou nomenclature méthodique, les affections du cœur humain, n'en indique la source que dans l'amour de soi-même et l'état de société. Ainsi Priestley, lorsqu'il anéantissait, avec le libre arbitre, la condition nécessaire de toute moralité, cherchait dans la révélation la sanction, l'appui qu'il avait refusé de lui assigner dans la nature. Ainsi W. Paley, dans ses Essais de morale et de politique, si éminemment recommandables d'ailleurs par la sagesse des corollaires et la pureté des intentions, a cru prêter une nouvelle force aux idées religieuses et assigner au code de la morale une origine plus relevée, en faisant dériver exclusivement d'un système de peines et de rémunérations éternelles tous les motifs de nos devoirs, sans remarquer qu'une telle doctrine pourrait donner quelque force, ou du moins quelque prétexte, aux écarts d'un aveugle enthousiasme; qu'elle enlèverait à la religion elle-même un des plus nobles témoignages qu'elle reçoit, celui qui résulte de l'accord de ses préceptes avec la morale naturelle. Loin de nous cependant la pensée de méconnaître les puissants secours que cette morale reçoit des sentiments religieux, et le caractère d'élévation que cette alliance lui donne. Considéré sous le rapport pratique, l'ouvrage de Paley sera donc encore très utile. Nous ne pouvons malheureusement

trouver la même excuse pour celui de Bentham, qui, en aspirant à fonder sur la morale l'ensemble de la législation civile, a tenté de reproduire cette vieille opinion des sophistes, si éloquemment réfutée par les sages de l'antiquité, qui fait dériver l'honnête de l'utile, ou plutôt subordonne le premier au second; qui donne l'intérêt de l'individu pour règle de la morale privée, et l'intérêt du plus grand nombre pour règle de la morale publique, doctrine qui, sous l'appareil dogmatique dont elle s'environne, ne peut conduire l'homme qu'à l'égoïsme, les États qu'à un machiavélisme funeste, et qui égarerait à la fois le législateur et le moraliste.

Contraints de marquer ici les erreurs de quelques systèmes à côté des découvertes, pourrions-nous taire les écarts auxquels Godwin a été entraîné par la manie de l'originalité ou plutôt de la bizarrerie, lorsqu'affectant de prétendre à être le Jean-Jacques de l'Angleterre, il n'a emprunté de son modèle que la censure exagérée des institutions sociales, et l'a portée bien plus loin encore; lorsque, dans ses aveugles critiques, il a semblé se faire un art d'attaquer tout ce qu'il y a de respectable, abusant d'un talent qui serait quelquefois digne d'une meilleure cause? Pourrions-nous taire les paradoxes de lord Monboddo, qui avait éclairé de quelques vues utiles l'histoire du langage, mais qui a défiguré par des rêves absurdes celle de l'espèce humaine? Au reste, l'o-

pinion que nous exprimons ici est celle du public éclairé de l'Angleterre.

Les progrès que les sciences physiques ont obtenus dans le sein de cette nation n'ont pas été inutiles à la philosophie. La théorie de la vision, qui doit beaucoup, comme on sait, aux travaux de Priestley, a été enrichie par Dalton de remarques précieuses sur la manière de voir les couleurs; la théorie de l'instinct est redevable de vues nouvelles au petit traité, par Adam Smith, sur les sens externes, et à la Zoonomie de Darwin, dont les aperçus hardis, quelquefois féconds, portent cependant trop souvent le caractère d'une hypothèse arbitraire.

La théorie du beau, cette portion brillante de la philosophie morale, cultivée aujourd'hui avec tant d'émulation en Allemagne, a vu éclore dernièrement en Angleterre un système nouveau. Burke, en essayant, sur les traces de Hogarth, de fixer les caractères des notions que nous attachons au sublime et à la beauté, a restreint les premiers à ce qui est terrible en soi ou lié à des objets terribles, les seconds à ce qui excite, mais dans des limites étroites et dans de faibles proportions, des sensations agréables et des dispositions bienveillantes. Il fait naître le sublime et le beau des deux principes qui, suivant lui, servent d'objet à toutes nos passions, la conservation de nous-mêmes et de la société. M. Uvedale Price a cru rectifier ce que la seconde de ces deux analy-

ses avait de trop incomplet, en introduisant un troisième caractère auquel il a donné le nom de *pittoresque*, et qu'il fait consister dans la complication et la diversité. Cette théorie, dont le talent de Burke n'a pu déguiser la faiblesse, a été combattue avec succès, en particulier par Reynolds; mais elle a appelé des discussions utiles à la philosophie des beaux-arts, et, quoique suivant une fausse route, son illustre auteur a fondé sur la connaissance du cœur humain et les lois de l'imagination, ces maximes profondes qu'il avait su mettre en pratique d'une manière si brillante dans la carrière de l'éloquence.

Nous ne saurions trop le répéter, une des branches par lesquelles la philosophie se rapproche davantage de son véritable but, c'est l'exposition de la morale pratique, exposition qui longtemps même, et principalement chez les nations orientales, fut presque la seule philosophie. Plusieurs écrivains anglais l'ont cultivée avec un zèle honorable. Dans le nombre, nous nous plaisons à indiquer Aikin, Wilberforce, Gisborne, miss Anna Moore, M. Edgeworth, miss Edgeworth, sa fille, Morrice, etc., qui ont recueilli, développé les préceptes propres à chaque ordre de nos actions, à chaque condition de la société; qui ont appliqué les leçons de la morale au premier des arts, à l'éducation. Il nous sera permis sans doute de placer au nombre de ces moralistes estimables l'illustre Blair, devenu le modèle comme

le guide des orateurs sacrés de la Grande-Bretagne; cet orateur vraiment philosophe, qui a si heureusement uni à la connaissance du cœur de l'homme le talent de lui inspirer l'amour du bien et la pratique de la vertu.

Nous devons rendre ici ce témoignage aux écrivains dont l'Angleterre s'honore plus particulièrement dans cette période, que non-seulement ils ont professé pour les idées religieuses un respect sincère et éclairé, mais que plusieurs se sont attachés à fortifier l'auguste alliance de la religion et de la philosophie, alliance qui offre à l'une de nouveaux appuis, qui élève l'autre à toute sa dignité.

Deux ouvrages surtout se classent au premier rang de ceux que dicta jadis un si noble dessein: celui de Butler sur l'analogie de la religion avec la nature, celui du respectable Paley sur la théologie naturelle. L'un et l'autre exempts de toute espèce d'exagération, l'un et l'autre parfaitement en accord avec l'état actuel de nos connaissances et avec la marche d'une saine raison, présentant dans un nouvel éclat aux esprits élevés les plus nobles perspectives, peuvent être considérés, dans le siècle où nous vivons, comme de véritables bienfaits pour l'humanité.

La patrie de Grotius, qui devint aussi celle de Descartes, cette terre si riche des dons de l'érudition, n'a point été stérile pour l'art de penser. Elle réclame, dès le commencement de l'é-

poque dont nous embrassons le cours, un philosophe formé à l'école de Socrate, pénétré de ses sublimes leçons, cher aux amis de la vérité, comme aux amis de la vertu. Si les services rendus à ces deux grands intérêts de l'humanité fondent une juste gloire, la mémoire d'Hemsterhuys sera glorieuse pour la Hollande. Il a reproduit avec succès la méthode des anciens, le dialogue; il a conservé leur simplicité; il cherche la vérité et la fait éclore en s'interrogeant lui-même, à l'exemple de Socrate, son modèle; il parle de la vertu comme Platon. Sa métaphysique, comme celle de ce dernier, est quelquefois trop peu solidement assise, et sa doctrine des essences manque d'exactitude; mais si ses idées ne sont pas toujours rigoureusement justes, toujours du moins elles lui appartiennent en propre, et combien ses intentions sont pures et éclairées! Quelle droiture préside à ses recherches! La philosophie, dans ses écrits, conserve toujours le langage et la dignité qui lui conviennent, soit qu'elle dévoile les secrets des affections humaines, qu'elle trace les caractères du beau, qu'elle fixe les rapports de l'homme avec la nature et ses semblables, qu'elle définisse les lois de ses facultés intellectuelles, qu'elle détermine la nature du principe pensant, ou qu'enfin elle s'élève à l'auteur de toutes choses. En détruisant les erreurs modernes, Hemsterhuys conserve ce calme qui appartient à une raison supérieure, et cette indul-

gence qui appartient à une bienveillance éclairée.

Ce philosophe a eu un disciple et un successeur dans M. Wyttenbach, professeur à Leyde, qui, en suivant ses nobles exemples, a déployé la plus saine et la plus vaste érudition sur l'histoire de la philosophie et les doctrines de l'antiquité, et qui a publié aussi une excellente Logique en latin. Les dissertations de M. Wyttenbach font partie de la littérature hollandaise; mais il appartient lui-même par sa naissance à la Suisse.

Placée entre l'Allemagne et la France, la Suisse offre, sous le rapport des opinions et des mœurs, une nuance intermédiaire entre les deux peuples. Elle ne s'est pas garantie toujours d'une imitation un peu docile des idées qui circulaient chez ses voisins. C'est ainsi qu'on a vu un ancien magistrat, devenu trop célèbre peut-être dans les révolutions de sa patrie, essayer de transplanter chez les simples habitants des Alpes ces doctrines éphémères qu'engendra quelque temps parmi nous la prétention au bel esprit, doctrines que la frivolité peut accréditer, mais dont la morale publique s'affligea trop justement. C'est ainsi qu'un professeur de Zurich, en essayant de présenter, d'après les idées de Fichte, le système de la morale, a déployé tout le luxe des subtilités scolastiques dans un genre d'étude pour lequel elles sont plus utiles ou plus dangereuses qu'aucun autre. Mais ce ne sont là que des exceptions.

Lorsque les systèmes modernes du nord de l'Allemagne, adoptés avec transport par les jeunes étudiants de Suisse, essayèrent d'envahir les chaires de ce pays en expulsant les doctrines de Leibniz et de Wolff, des hommes sages se portèrent pour médiateurs, et tempérèrent par leurs conseils et leurs exemples l'influence de ces innovations. Plusieurs d'entre eux s'efforcèrent surtout de conserver, au milieu de ces révolutions, l'alliance salutaire des idées religieuses et des doctrines philosophiques. M. Stapfer, suivant les traces d'un oncle qui avait puisé dans la philosophie de Leibniz de nouveaux appuis pour la religion, a cherché à mettre la partie la plus épurée de la doctrine de Kant en harmonie avec le christianisme.

Une philosophie éclectique, la connaissance des hommes et du monde, une morale douce, quelquefois trop facile peut-être, un style agréable et pur, caractérisent les productions de M. Meister (de Zurich) ; on a goûté en France sa Morale naturelle, ses Études sur l'homme, ses Lettres sur l'imagination, etc. Ce dernier sujet a été traité également d'une manière distinguée par le disciple chéri de Bonnet, M. de Bonstetten (de Berne), et le maître respectable dont il a suivi les traces n'eût pas désavoué ses ouvrages. On trouve la même profondeur et la même méthode dans les nouveaux écrits du même auteur publiés en allemand, à Copenhague, dans les an-

nées 1800 et 1801 ; on y recueille de judicieuses observations sur la philosophie des langues et sur la nature des facultés humaines.

M. le professeur Develey a donné au public de sages considérations sur le principe des méthodes, et a montré lui-même l'utilité qui pouvait en être retirée dans l'enseignement élémentaire du calcul et de la physique.

Deux penseurs véritablement originaux ont attiré sur la Suisse l'attention de l'Europe éclairée, Lavater et Pestalozzi ; l'un et l'autre méritent un tribut d'estime, autant pour leur caractère personnel que par l'intention qui a présidé à leurs travaux.

La naissance de cette science ou de cette hypothèse, à laquelle on a donné le nom de *physiognomie*, remonte sans doute à une grande antiquité, et a exercé les recherches ou l'imagination d'une suite d'auteurs peu connus aujourd'hui ; mais aucun ne lui avait donné un développement plus étendu que Lavater, une forme plus méthodique, et ne l'avait entourée d'observations plus neuves sur le mouvement des passions et les opérations de l'esprit humain ; aucun d'eux aussi n'a fixé plus vivement sur ce sujet la curiosité publique. S'il est vrai que les émotions de l'âme et l'action de la pensée s'expriment et s'annoncent par un certain jeu de la physionomie , fait incontestable et reconnu de tous les hommes , puisqu'il compose une portion essentielle du langage de la nature,

on devra sans doute admettre, avec Lavater, que l'habitude des mêmes phénomènes intérieurs et leur fréquent retour doivent donner aux portions mobiles du visage une disposition habituelle qui leur corresponde. Mais peut-on supposer que ces dispositions soient même naturelles dans nos organes, au lieu d'être de simples traces d'une modification souvent répétée? Peut-on supposer que ces dispositions portent leur empreinte jusqu'aux parties immobiles de la physionomie humaine! Peut-on trouver dans les formes géométriques de la charpente même du visage quelque indice de ces penchants ou de ces idées qui n'agissent point sur elle? Ces inductions, nous l'avouons, ne nous paraissent fondées sur aucune analogie raisonnable, et Lavater, entraîné par son imagination ou par l'empressement à généraliser, a trop exposé une théorie (qu'il a, au reste, modifiée dans les dernières années de sa vie) à n'être plus aux yeux des bons esprits qu'un système arbitraire, dangereux même dans sa rigoureuse application. Si les écrits physiognomiques de Lavater ont surtout contribué à sa célébrité, d'autres lui ont valu un plus véritable succès. Dans son Journal d'un observateur de soi-même, son Essai sur le cœur humain, ses Réponses aux questions d'hommes sages et bons, ses fragments philosophiques qui ont enrichi l'*Urania*, dans ses sentences et dans plusieurs autres morceaux détachés, on remarque une foule de pensées profondes, originales, expo-

sées sous une forme presque toujours piquante, quelquefois obscure, il est vrai; on y recueille avec émotion les empreintes de cet ardent amour du bien, de cet enthousiasme religieux, de cette morale sublime, qui ont recommandé la mémoire du bienfaisant pasteur de Zurich à la vénération des hommes.

Pestalozzi s'est fait connaître d'abord par un ouvrage (en allemand) intitulé : *Mes Recherches sur la marche de la nature dans les développements de l'espèce humaine*, l'un des plus remarquables que la Suisse ait vus naître. Ce début annonçait un penseur profond et un observateur judicieux. La méthode d'éducation qu'il a publiée quelques années après, et qu'il a mise en action dans l'institut dont il est l'auteur, n'est elle-même que le développement rigoureux d'un principe philosophique. Locke, Condillac, Rousseau, et plusieurs autres philosophes, avaient dit que dans l'enseignement de l'enfance il faut suivre l'ordre naturel de la génération des idées, s'élever du simple au composé, du sensible à l'abstrait; mais cette maxime, pour être mise en usage avec toute la rigueur dont elle est susceptible, exigeait une étude entièrement nouvelle, et que Pestalozzi a le mérite d'avoir entreprise le premier avec la persévérance que demandaient ses immenses détails. Ses élèves sont conduits par une chaîne de notions qui n'est jamais interrompue; ils composent en quelque sorte eux-mêmes toutes

celles qu'ils acquièrent; les éléments du calcul, de la géométrie descriptive, de la géographie, de la physique, ceux de l'art du dessin, paraissent surtout susceptibles de l'emploi de ce procédé. Nous avons vu avec intérêt la description qu'en faisait l'inventeur dans ses ouvrages élémentaires; car il ne cherche point à en faire un secret, et, mû par la seule ambition du bien, il s'est même efforcé de les mettre à la portée des mères de famille. Nous avons suivi la discussion que sa méthode a fait naître en Allemagne; nous avons recueilli le suffrage que lui ont donné des hommes éclairés, témoins des effets produits à Berthon sous la direction de M. Pestalozzi lui-même, à Berlin, à Francfort, à Mayence, à Passau, à Leipzig, à Copenhague, etc. Ces témoignages réunis nous porteraient à croire qu'elle peut offrir des avantages notables, surtout dans l'éducation des classes inférieures de la société. Cependant, comme cette méthode ne peut être bien appréciée que par l'expérience, nous préférons attendre le résultat de l'essai qu'on espère en voir exécuter par l'ordre du gouvernement, dans la capitale, par des hommes capables de la bien faire juger, essai qui méritait en effet d'exciter sa sollicitude.

Nous regrettons de ne pouvoir offrir un tableau aussi étendu des productions qui appartiennent, dans ces vingt dernières années, aux contrées méridionales de l'Europe. Mais, soit qu'elles arrivent

moins abondamment en France, et que les correspondances littéraires avec ces régions languissent davantage; soit que les idées, dans cette partie de l'Europe, se dirigent moins vers les études sérieuses et abstraites; soit qu'une aveugle obstination dans les anciennes méthodes scolastiques, et peut-être des alarmes exagérées sur l'influence de la philosophie, ne lui aient pas permis de prendre l'essor, nous n'avons pu obtenir que des documents assez stériles sur les travaux qu'elle y a engendrés.

Nous ne connaissons en portugais qu'une traduction d'Épictète par M. Azevedo. Il ne paraît pas que les louables efforts de Paul-Antoine Verney pour préparer la réforme des études en Portugal, et pour y transporter la doctrine de Bacon et de Locke, aient été jusqu'à ce jour suivis d'aucun succès. Nous ne remarquons en Espagne que les Institutions philosophiques publiées en latin par Ant. Ximenès; les Vérités philosophiques en l'honneur de la religion et de la patrie, par Don Vincent Fernandès; les Recherches philosophiques sur la beauté idéale, par Don Estevan de Astraga, auxquelles nous pourrions joindre un poëme de Don Isidore Perez sur la philosophie des mœurs. Genovesi, le Locke de l'Italie, l'émule de Verney, a été plus heureux que lui dans l'influence qu'il a exercée. Il terminait dans l'exil et l'abandon son illustre carrière, au commencement de la période que nous parcourons; mais il

a laissé du moins un disciple dans Francesco Longano, auteur des Éléments de métaphysique et de logique, et de quelques autres écrits. Ant. de Martiis a traité les mêmes sujets sous le même titre. Leurs ouvrages cependant sont plus utiles à l'enseignement qu'au perfectionnement de la science. Les Verri, Beccaria, n'étaient, plus ou avaient cessé d'écrire. Le célèbre Alfieri, capable sans doute d'unir les paisibles couronnes de la philosophie aux palmes brillantes de la muse tragique, après avoir prêté trop facilement les secours d'un talent hardi et d'une imagination impétueuse à des systèmes politiques dont le tableau de nos malheurs lui découvrit bientôt les dangers, semblait désespérer de l'influence des lumières, lorsqu'il eût dû se borner à déplorer les effets de quelques erreurs. Toutefois, l'Italie n'est pas restée étrangère aux travaux philosophiques de l'Europe ; elle peut y joindre elle-même quelques productions, telles que le Traité de la vraie et de la fausse philosophie; les estimables travaux du P. Francesco Soave; les Institutions d'Altieri, de Facciolati, de Parti, de Farnocchi; les Dissertations de Cesarotti sur la langue; les Préceptes de Baldinotti sur la direction de l'âme; les Éléments de logique et de métaphysique, par deux auteurs anonymes; le Voyage de Platon en Italie, espèce de roman philosophique placé dans un cadre assez heureux. Tels encore sont les utiles écrits de M. Bava Saint-Paul et de M. Fal-

lette-Barrol, qui, l'un et l'autre, ont utilement coopéré à l'analyse des idées et à l'histoire de l'esprit humain. Tous les deux sont membres de cette Académie de Turin justement célèbre par ses travaux, devenue française aujourd'hui par une adoption que nous devons compter parmi les plus précieuses acquisitions de cet empire, et dont la gloire devient ainsi une portion de notre propre gloire.

Quoique les communications littéraires aient été depuis vingt ans moins libres et moins continues qu'à aucune époque des deux derniers siècles, et que nous nous soyons trouvés, par cette circonstance, privés de connaître une portion des travaux qui ont pu avoir lieu chez les nations étrangères, nous nous sommes cependant fait un devoir de recueillir, autant qu'il a été en nous, les fruits que ces travaux ont fait naître dans les différentes divisions que nous parcourons.

Si l'Institut attache sa première gloire à servir les intérêts de la gloire nationale, il croit aussi qu'il importe à cette gloire d'être juste envers les étrangers, et c'est en rendant toujours à leurs succès un témoignage sincère, que nous acquérons le droit de rappeler ceux qui ont été obtenus au milieu de nous.

Mais si, en présentant le tableau de nos autres travaux, nous avons pu faire, pour ainsi dire, à chaque auteur la part qui lui revient dans la masse des connaissances acquises ou améliorées,

cette espèce de jugement individuel nous paraît trop délicat à prononcer quand il s'agit de nous-mêmes ; aucun de nous ne prétend s'isoler dans les succès qu'il a pu obtenir. Ici donc nous ne parlerons pas des hommes, mais seulement de la science.

Les mêmes causes qui ont préparé la révolution dont nous avons été les témoins avaient dû arrêter le perfectionnement des théories philosophiques. La corruption des mœurs, la frivolité des opinions qui, dès le milieu du XVIIIe siècle, devinrent malheureusement si générales, mirent un grand obstacle aux études sérieuses et profondes; l'esprit de censure et de critique, le goût des innovations, donnèrent également aux esprits une sorte d'inquiétude trop contraire au calme qu'exige la science de la sagesse. Si Condillac porta dans l'analyse des opérations de l'esprit humain une précision et une netteté qui ont rendu ses ouvrages classiques dans notre langue, si Rousseau opposa sa voix éloquente aux systèmes superficiels de l'épicuréisme, le plus grand nombre des écrivains crurent pouvoir s'attribuer le rang de philosophes sur des titres plus faciles. On transporta le nom de philosophie à une simple tournure de l'esprit, à une manière particulière de voir dans les objets de la politique ou de la littérature. Le scepticisme devint une sorte de mode; mais ce n'était pas toujours ce doute éclairé, prudent, méthodique,

qui épure sans détruire, qui ne suspend un moment l'assentiment de l'esprit que pour soumettre ses opinions à une sorte d'épreuve et le ramener ensuite avec plus de force à la vérité; c'était trop souvent ce doute qui tient plus à l'indifférence qu'à la sagesse, qui est l'effet de la légèreté, de l'irréflexion, de la subtilité de l'esprit, ou même d'une raison énervée, ce doute, enfin, qui ne rend inhabile à être convaincu, que parce qu'il tient à l'incapacité d'examiner.

Lorsque le souffle glacé du scepticisme détruisait ainsi de toute part les croyances légitimes et naturelles, on vit cependant, par un contraste singulier, certaines doctrines mystérieuses obtenir une faveur subite; le penchant au merveilleux servit, comme une sorte de jeu, d'aliment à la curiosité publique. Le besoin de croire est une loi de notre nature, et lorsqu'il ne peut s'exercer dans la sphère assignée par la raison, il cherche quelque issue extraordinaire. C'est une sorte d'aberration produite par le trouble de nos facultés; c'est la rupture du juste équilibre, de l'heureuse harmonie, que la sagesse avait préparés. L'amour immodéré des innovations, devenu général, disposait aussi à ce genre de crédulité.

La révolution commença : alors commença aussi une longue succession d'espérances, grandes sans doute, mais rapidement déçues, de secousses extraordinaires, d'alarmes, de désastres, de ruines universelles. Comment la tranquille

et silencieuse méditation eût elle pu suivre ses travaux au sein de ces orages politiques? Comment l'étude de la sagesse eût-elle pu conserver son empire au milieu du désordre des passions? Les hommes qui faisaient profession de se livrer à la recherche de la vérité ou au zèle du bien, ces deux éléments inséparables de la vraie sagesse, furent d'ailleurs, comme on devait s'y attendre, honorés d'une persécution spéciale, et Malesherbes éprouva le sort de Socrate.

Échappée du naufrage qui menaça les institutions, les mœurs et le dépôt des connaissances humaines, la philosophie bénit la main tutélaire qui a calmé la tempête, et à laquelle elle doit la conservation de tout ce qu'il y a de plus sacré et de plus précieux parmi les hommes. Elle saura tirer de ces tristes expériences elles-mêmes de nouvelles lumières sur le cœur humain et sur les vérités les plus nécessaires au bonheur de la société, et cette instruction tirée des circonstances, semblable à celle que l'art médical puise dans les maladies les plus funestes, ne sera pas perdue pour l'avenir.

L'histoire, considérée comme un tableau moral des opinions et des mœurs, des révolutions qu'elles ont éprouvées, des causes et des effets de ces révolutions, est la première école de la philosophie, car la philosophie est aussi une science expérimentale.

Cette étude, trop négligée parmi nous, a été

cependant éclairée, pendant la période offerte à nos considérations, par des travaux de quelque importance. Le premier qui s'offre à nous est cette Esquisse tracée dans des circonstances extraordinaires, au sein de la proscription, sur le bord de la tombe, exécutée sans livres et en quelques mois par le secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. Ce n'est qu'un cadre, sans doute, mais un cadre conçu avec hardiesse et grandeur. Pourquoi Condorcet a-t-il mêlé à des vues profondes, à de vastes rapprochements, des opinions politiques que réfutaient malheureusement trop bien les événements dont il était la victime, et des doctrines destructives des consolations qui lui étaient devenues si nécessaires? Plus géomètre que philosophe, il présuma trop des applications d'une science à laquelle il avait consacré sa vie ; essayant lui-même de transporter le calcul dans le domaine des sciences morales, il donna par ses propres erreurs la preuve du vice et de l'insuffisance de sa méthode. S'il a conçu, sur les destinées futures de l'espèce humaine, des hypothèses dans lesquelles la saine raison a le regret de n'apercevoir qu'un vain roman, pourrions-nous cependant juger avec une inflexible sévérité des erreurs auxquelles le conduisait peut-être le besoin de tempérer l'amertume des désordres présents par les espérances de l'avenir?

D'autres ont su, en s'exerçant dans la même

carrière, éviter de semblables écarts. Les uns ont reproduit, analysé, comparé les doctrines des premiers sages et des premiers législateurs de l'antiquité (1); car ces deux titres étaient alors réunis et semblaient nécessaires l'un à l'autre. Plusieurs ont fait connaître parmi nous les doctrines des philosophes étrangers, et alimenté de la sorte ce commerce d'idées entre les nations éclairées, contre lequel on a reproché à la France de s'être montrée quelquefois trop prévenue. Nous devons ici payer un juste tribut d'éloges aux rédacteurs de la Bibliothèque britannique, qui, depuis dix ans, se sont attachés à nous faire connaître les productions les plus utiles de l'Angleterre, et qui ont réuni dans ce travail le plus sage discernement à la critique la plus judicieuse; et, dans leur nombre, nous distinguerons sans doute ce philosophe modeste qui, à la suite des Œuvres posthumes d'Adam Smith, a si bien caractérisé les écoles modernes, et qui a perfectionné dans sa Logique l'art difficile des méthodes.

La France ne possède pas une histoire générale de la philosophie vraiment digne de ce titre, et nous avouons avec regret que la plupart des tentatives de ce genre, telles que celles de Deslandes et de Diderot, étaient restées bien inférieures à leur objet; mais nous avons acquis

(1) M. de Pastoret.

depuis quelques années, sinon une histoire complète, du moins un sommaire de cette histoire et un tableau comparatif de toutes les doctrines anciennes et modernes, où elles se trouvent définies et classées par leurs caractères essentiels et fondamentaux, ramenées à un petit nombre de principes générateurs et jugées par ce seul rapprochement; où cette longue suite d'opinions, considérée comme une série de phénomènes intellectuels, et soumise à la méthode de Bacon, conduit à la découverte des premières lois générales sur la marche de l'esprit humain, et confirme, par l'autorité d'une expérience de trente siècles, les maximes de la saine et véritable philosophie.

Ces recherches historiques, à l'exactitude desquelles les étrangers eux-mêmes ont rendu témoignage, et qui sont devenues ainsi une sorte de traité de philosophie expérimentale, ont donné les résultats suivants : tous les écarts des systèmes philosophiques ont été principalement l'effet du vice des méthodes, soit qu'on ait voulu subordonner les lumières de l'expérience aux théories, qui ne doivent en être que le commentaire, soit qu'on se soit refusé à féconder l'expérience par les théories, qui seules peuvent les transformer par l'analogie. La plus grande erreur des philosophes a été de prétendre expliquer les premiers phénomènes qu'il faut admettre comme des faits, et démontrer les vérités élémentaires, base première

et indispensable de tout raisonnement. Ainsi se trouve éclairée par les exemples du passé la route sûre, quoique lente sans doute, qui évite également et les écarts des faux systèmes, et les abîmes du doute absolu.

Une analyse fidèle de la philosophie de Platon, d'Aristote et des autres sages de l'antiquité, en détachant de leurs écrits un choix des pensées les plus fécondes, en les plaçant dans un ordre qui en fait mieux sentir l'harmonie, a fait découvrir entre leurs doctrines et les doctrines modernes, des rapports plus étroits qu'on ne l'avait cru, et a fait voir dans les premières un abrégé en quelque sorte anticipé des plus importantes vérités développées dans les secondes. On a remarqué que les travaux du moyen-âge, enveloppés aujourd'hui dans un mépris trop général, renfermaient cependant quelquefois des aperçus précieux voilés sous des formes repoussantes. Enfin, et nous nous arrêtons à ces deux résultats partiliers, par l'intérêt qu'ils offrent pour l'honneur national, il a été démontré que la doctrine dont la découverte est généralement attribuée à Locke, a eu réellement notre Gassendi pour auteur; la philosophie de Descartes, épurée, dégagée des hypothèses qui en avaient défiguré l'aspect, a recouvré un éclat nouveau; elle a été caractérisée comme le *Code de la réflexion*, et il a été reconnu que l'Angleterre et l'Allemagne elle-même sont redevables à son influence de la réforme

qu'ont éprouvée leurs doctrines dans le cours du XVIIe siècle.

A cette espèce de critique, ou du moins de révision générale, qui résulte de la comparaison méthodique des diverses doctrines, nous devons joindre plusieurs critiques partielles qui se sont exercées sur les systèmes soit anciens, soit modernes, soit nationaux, soit étrangers.

Un homme célèbre, dont la carrière littéraire a embrassé la dernière moitié du XVIIIe siècle, et qui, au commencement de celui-ci, siégeait encore au premier rang parmi les arbitres de la république des lettres, plutôt cependant par l'autorité de ses préceptes que par le caractère de ses propres ouvrages, Laharpe, a consacré les dernières années de sa vie à réfuter les opinions d'une classe d'écrivains au milieu desquels il avait vécu. Il avait eu le malheur d'appartenir à une secte; il éprouva des regrets lorsqu'il reconnut son erreur, et ces regrets, dans une âme ardente, ne furent points exempts d'exagération. Tour-à-tour porté vers les extrêmes, lui-même ne fut pas jugé avec impartialité. Son affirmation, presque despotique, déplut encore davantage dans un genre d'étude où la première des règles est celle de *ne jurer sur la parole d'aucun maître.* Aujourd'hui la sincérité de ses intentions, sur lesquelles on avait élevé quelques nuages, est reconnue. On séparera, dans les trois derniers volumes de son Cours de littérature, le fond des observations

qu'en accord avec tous les bons esprits il a pu faire sur le danger attaché au scepticisme et à l'épicuréisme modernes, du ton de déclamation qui dénature le caractère de son talent autant qu'il nuit à sa cause; on en appellera de ses jugements sur Sénèque et sur quelques autres philosophes devant un tribunal plus compétent et moins passionné; mais on rendra justice à son zèle pour les bonnes mœurs, et si ses derniers écrits manquent de la profondeur qu'exigeaient de telles matières, on se rappellera que lui-même prétendit plutôt au titre d'orateur qu'au caractère de philosophe.

Trompés cependant par son exemple, quelques hommes qui n'avaient pas son talent ont cru y suppléer en surpassant encore son exagération. Mais ne rappelons pas ici des écrits de circonstance déjà oubliés; bornons-nous à leur opposer l'autorité d'un homme qui, dans des temps difficiles, reçut par excellence le titre de *juste*, et le reçut de tous les partis, le sage Mounier. L'écrit qu'il publia en Allemagne sur l'influence de la philosophie offrit un point de ralliement aux hommes impartiaux; il mit à couvert les droits de la morale et de la vérité, en les replaçant au-dessus de la sphère où s'agitent les passions humaines. Il n'eut besoin, pour justifier la philosophie, que de la bien définir. Mounier avait honoré et consolé son exil par cette étude; ainsi l'avaient pratiqué les plus illustres Romains

au temps des discordes civiles. Espérons que le fruit de ses travaux sera donné un jour au public; ils offriront la logique d'une raison saine et les méditations d'un homme de bien.

On a eu généralement en France le mérite de sentir que les éléments d'une bonne logique sont dans l'étude des facultés humaines (1). Pour attester les succès obtenus dans cette carrière pendant les dernières années, il nous suffirait peut-être de rappeler ici quelques circonstances honorables aux écrivains de notre nation : des concours ouverts par les académies étrangères, et dans lesquels la palme a été décernée à des Français ; d'autres concours établis par la classe de l'Institut à laquelle celle-ci a succédé, et qui,

(1) En rappelant ici les services que les écrivains français ont rendus à cette branche des connaissances humaines, nous n'emprunterons point la dénomination nouvelle que lui ont donnée plusieurs d'entre eux; non que nous puissions tenir aucun compte des efforts tentés par quelques esprits frivoles, toujours prêts à verser le ridicule sur les choses sérieuses, pour décréditer une science qu'ils ignorent, en jouant sur le nom qui la désigne : mais, en général, nous ne croyons point qu'on doive légèrement changer, dans les sciences, les dénominations reçues ; nous croyons qu'avant d'être adopté, un tel changement doit être justifié, et, en quelque sorte, nécessité par des découvertes fondamentales qui renouvellent la face de la science elle-même; enfin nous pensons que le nom d'*idéologie* (on aurait dû dire plutôt *œdologie*) peut présenter une acception inexacte et même dangereuse, en paraissant réduire l'étude de l'esprit humain aux représentations qu'il se forme des objets, et consacrer ainsi une erreur trop généralement répandue.

roulant sur des questions vraiment fondamentales, ont donné lieu à des solutions satisfaisantes.

L'École française, au milieu de la diversité des doctrines, présente un caractère propre et distinctif : c'est le prix éminent qu'elle attache au mérite de la clarté, et la préférence qu'elle donne aux méthodes d'analyse. Ce caractère a été fixé par Descartes ; il est, pour ainsi dire, l'essence de sa philosophie, et il nous explique l'influence prodigieuse et trop peu connue que cette philosophie a exercée sur notre langue et sur notre littérature. Elle retirait de ce principe de clarté, et de l'appel qu'elle avait fait à la réflexion, l'avantage de renfermer en elle-même le germe de son propre perfectionnement. Cherchant la source de la vérité dans le compte que la pensée se rend à elle-même, dans la conscience intime de l'esprit, elle tenait constamment la raison en éveil, et l'invitait à revoir, à corriger, à compléter ses premiers essais. Aussi, l'esprit de Descartes, cet esprit actif et investigateur, revit encore dans Condillac et s'y montre dans la critique même des opinions dogmatiques de son prédécesseur. Le disciple de Locke a été plus cartésien qu'il ne croyait l'être. Les écrits de Condillac, à leur tour, ont conduit ses successeurs à rectifier quelques maximes trop vagues ou inexactes de sa doctrine. Telle était, par exemple, celle qui réduit toutes les opérations de l'esprit à la sensation transformée, maxime qui a séduit son au-

teur par son apparente simplicité et par sa forme absolue, mais qui, soumise à une analyse sévère, a paru ne présenter aucun sens. Telle était encore sa définition du jugement, qui, ne le faisant consister que dans la simple comparaison ou dans une double attention, ne s'applique effectivement qu'aux jugements abstraits ou d'identité, et ne peut s'étendre aux jugements de fait ou d'observation, les plus importants de tous. Telle est cette règle, conséquence naturelle de la précédente, qui réduit la science à n'être qu'une langue bien faite, ce qui ne peut s'entendre que de la partie rationnelle de chaque science. On a redressé la doctrine de Condillac sur ces divers points ; on a montré qu'il avait été en opposition avec ses propres maximes, lorsqu'il avait supposé que toutes les connaissances humaines peuvent dériver d'un principe identique, que toutes les classes de nos idées sont susceptibles de recevoir des signes rigoureusement analogues, et qu'ainsi les vérités morales et métaphysiques peuvent être soumises à l'empire des démonstrations géométriques. On a montré que sa théorie de la sensation était incomplète ; qu'il avait trop peu distingué la sensation proprement dite de la perception, qui seule donne un caractère intellectuel à l'impression sensible ; que, dans ces opérations délicates, il avait en général trop peu tenu compte de ce qui appartient à l'activité propre de l'esprit humain. On a fait voir que la nomenclature des cinq

sens, adoptée par Condillac d'après les anciens, est insuffisante; qu'il est un ordre de sensations importantes et très variées auquel elle n'assigne aucune place, sensations qu'on peut appeler internes, et qui exercent en particulier une influence si active sur les passions. On a présenté des explications ou des hypothèses ingénieuses sur ces mystérieuses perceptions qui nous introduisent à la connaissance des objets extérieurs. La théorie de la réflexion, si heureusement commencée par Locke, trop négligée par Condillac, a été reprise avec succès; elle a prêté des vues fécondes à la philosophie morale; elle a fourni la solution du problème difficile auquel donnent lieu l'origine et la formation du langage; elle a fait découvrir la source de la prééminence intellectuelle de l'homme sur les animaux; elle seule a pu expliquer la véritable nature de la science humaine. Une judicieuse analyse a fixé les lois de l'attention, de l'imagination, des souvenirs. On a dévoilé les secrets ressorts du mécanisme des habitudes; une loi simple a rendu compte des effets contraires qu'il produit sur les impressions passives et sur les opérations actives de l'entendement, facilitant certains actes et paraissant nous enchaîner dans quelques autres. L'art des méthodes, mettant à profit les brillants exemples que lui offrent aujourd'hui les sciences physiques et mathématiques, a été rappelé à des principes plus sages et plus sévères; le calcul des probabi-

lités et la théorie des vraisemblances ont acquis une nouvelle étendue. Enfin, on a perfectionné la classification et la nomenclature des opérations de l'esprit humain, des facultés qui s'y appliquent, et des idées qui en sont le produit. On a établi l'ordre dans ce règne mystérieux qui compose le domaine de la pensée, et qui, pour nous, représente tout l'univers.

Nous avons vu que le caractère distinctif qu'a reçu dès l'origine la philosophie dans l'école française, lui donne des rapports plus étroits avec la culture des lettres et avec les principes de la langue. La clarté ne dépend pas seulement de l'ordre des idées ; elle dépend aussi du choix de l'expression. De là vient sans doute qu'une des applications de l'étude de l'esprit humain qui semble avoir été parmi nous plus particulièrement cultivée, est celle qui embrasse la grammaire générale et les principes du langage. Il est à remarquer que les premiers auteurs d'une véritable logique française, les illustres écrivains de Port-Royal, ont aussi donné les premiers une grammaire générale et raisonnée. A mesure qu'on a mieux saisi les rapports et les propriétés des notions de l'esprit, on a mieux démêlé aussi les fonctions des signes qui les représentent ; et réciproquement on a observé les caractères des idées dans les éléments du langage, comme on étudie un type dans son empreinte. La grammaire générale a fait depuis peu, au milieu de nous, des

progrès sensibles, et la France est peut-être le pays de l'Europe où cette science se trouve éclairée aujourd'hui par de plus nombreux et de plus utiles travaux.

Les expériences faites sur les sourds-muets de naissance et les succès obtenus dans leur instruction, ont beaucoup concouru à ces résultats; ils ont concouru aussi à en répandre et à en faciliter la connaissance. Pendant qu'ainsi la philosophie enseignait à suppléer à l'organe de l'ouïe par celui de la vue, elle enseignait à faire passer par le tact, dans l'éducation des aveugles, les idées que le sens de la vue a coutume de fournir. A ce recueil d'expériences ou d'applications, nous joindrons un phénomène singulier, qu'une curiosité frivole a trop peu ou trop mal observé : l'essai tenté pour l'éducation d'un enfant amené à Paris dans un état d'abrutissement jusqu'alors sans exemple, éducation qui a exigé des méthodes ingénieuses suivies avec un art et une patience dignes d'éloge. Nous tiendrons compte des remarques récentes faites sur diverses nations sauvages, sur leurs mœurs, sur leurs habitudes, leurs arts, leurs langages, par des voyageurs que guidait un excellent esprit d'observation. Les récits des deux voyages faits dans le nord de l'Amérique et aux terres Australes, ne seront pas moins utiles à l'histoire de l'espèce humaine qu'au progrès des sciences naturelles et de la physique.

La physiologie et l'anatomie elles-mêmes ont

offert des secours empressés à l'étude de l'homme. Nous avouerons que ces secours ne nous ont pas toujours paru aussi désintéressés qu'ils auraient pu l'être; la philosophie a pu se plaindre de ce que la médecine voulait lui faire acheter cette alliance par des concessions injustes. On a reproché à cette dernière de vouloir concentrer le siége de toutes nos facultés morales dans les organes qui n'en sont que les instruments ou l'enveloppe. Le scalpel et le microscope ne peuvent atteindre qu'une portion de nous-mêmes; il en est une autre, et la plus noble, qui leur échappe, mais qui se découvre à cet œil intérieur de la réflexion, dont les observations, pour être plus délicates, ne sont pas moins réelles. La physiologie, qui ne peut expliquer la vie physique elle-même, expliquerait-elle le sentiment et la pensée? Cette science cependant s'est montrée quelquefois plus généreuse et plus juste, et du moins, dans le cercle qui appartient à ses attributions légitimes, elle a souvent éclairé, soit le jeu de ces instruments déliés qui tour-à-tour excitent ou servent les mouvements de l'esprit et de la volonté, soit les caractères des phénomènes accidentels qui se produisent dans certains désordres organiques, dans le délire et dans les songes.

Peut-être les hommes qui cultivent les sciences médicales reconnaîtront-ils que l'étude de la marche des passions et des opérations de l'esprit ne leur a pas été moins utile à son tour. Peut-

être la philosophie de Condillac, qui a reçu un si illustre témoignage de la bouche de Lavoisier, sur les vues qu'elle lui a prêtées pour la réforme de la nomenclature chimique, aura-t-elle aussi une part dans les succès obtenus par le perfectionnement de la nosologie médicale.

Un de nos géomètres les plus distingués a donné une preuve non moins éclatante des avantages que les éléments de la mécanique peuvent retirer des notions d'une saine métaphysique.

La métaphysique est de toutes les sciences la seule qui ait éprouvé cette destinée singulière de voir élever des doutes sur la réalité même de son existence. Elle a porté aussi la peine des excessives prétentions qu'elle affecta trop longtemps, et des fausses méthodes auxquelles elle s'était abandonnée. Ajoutons aussi que des esprits légers et superficiels ont trouvé plus facile de la rayer du tableau des connaissances, que d'en approfondir l'étude. Sans doute c'était une entreprise téméraire que de prétendre, par les seules forces de la spéculation abstraite, dévoiler l'essence intime des êtres et fixer les lois universelles de la nature, et les droits que la métaphysique s'était attribués pour révéler de tels mystères ont dû s'évanouir devant le tribunal de la philosophie de Bacon. Mais s'il reste dans chaque science une partie rationnelle plus ou moins étendue qu'on peut appeler la métaphysique de cette science, pourquoi les sciences réunies n'auraient-elles pas aussi une

commune métaphysique, qui, dans les plus hauts degrés de l'abstraction, éclairerait les rapports les plus généraux comme les propriétés les plus générales, qui remonterait aux premières causes dans le système de l'univers? Et si une telle science adopte la marche prudente qui, dans les autres, conduit aux vérités rationnelles par des expériences comparées, pourquoi ses résultats ne jouiraient-ils pas de la même solidité? Ainsi la métaphysique aura le droit d'étudier les propriétés ou les rapports qui constituent les notions de la causalité, de la nécessité, de l'existence, de la durée, de l'espace, de l'étendue, du mouvement, etc. Ainsi elle observera, dans ses déterminations, la volonté humaine, cet agent moral dans son principe, indéfiniment varié dans ses effets; elle aura le droit d'y reconnaître ce caractère de spontanéité qu'atteste la conscience intime, et qui, rendant la volonté de l'homme indépendante des agents mécaniques, en fait une cause proprement dite, la seule même qui nous soit, comme cause réelle, immédiatement connue. Ainsi elle observera, dans ses opérations, ce principe actif de l'intelligence qui, toujours identique dans des temps divers comme dans des perceptions distinctes, se rend à lui-même témoignage de son unité, et seul nous fournit le type immédiat de l'unité véritable; et voyant ainsi converger dans un seul foyer tous les rayons de la lumière qui éclaire

l'entendement, elle apprendra à établir une distinction essentielle entre le principe pensant et les organes matériels, qui ne lui apportent que des impressions isolées et qui eux-mêmes exercent leur action sur des points divers. Replaçant de la sorte le principe pensant au nombre des éléments de la nature, pourquoi ne lui permettrait-elle pas de survivre, comme des éléments moins nobles sans doute, à la décomposition du mécanisme dont il était le centre, surtout lorsque l'autorité bienfaisante de la morale vient montrer à l'homme, dans sa passagère existence, le germe d'un autre avenir? Ainsi enfin, développant dans leur étendue la plus générale les principes à l'aide desquels la science humaine descend des causes aux effets, remonte des effets aux causes, et détermine, par les conditions des unes, les caractères des autres, elle suivra, sur le grand théâtre de la nature, les traces de la suprême intelligence, de l'éternelle bonté; portée sur l'échelle des phénomènes jusqu'au sommet du système des êtres, elle saisira l'harmonie des lois qui le régissent; elle contemplera, avec le grand Bacon, dans l'ordre constant de l'univers, la grande et sublime chaîne qui le rattache à son auteur.

Telle est la sphère légitime de la métaphysique; telles en sont les limites. Si quelques auteurs ont prétendu l'exclure de la sphère qui lui fut assignée, et lui interdire le droit de tirer quelques vérités importantes de l'interprétation de la na-

ture, on en a vu d'autres, même de nos jours, méconnaître les limites auxquelles la raison lui prescrit de s'arrêter. Pendant que les premiers restreignaient l'empire de la raison au domaine des sens extérieurs, et se fondaient sur une fausse application de la maxime qui place dans les impressions sensibles la première occasion de nos connaissances, les seconds reproduisaient des systèmes analogues à ceux qui égarèrent autrefois l'école d'Élée, celle d'Alexandrie, et les scolastiques dans le moyen-âge. Ils annonçaient la découverte d'un principe unique comme servant de nœud à tout le système des sciences; ils recouraient à des théories mystiques pour expliquer les lois naturelles qui régissent le monde physique, ou pour rendre raison de la constitution de la société. Dans leurs hypothèses ambitieuses, ils prétendaient juger ce qui est par ce qui leur semblait devoir être, ne s'apercevant pas qu'ils prenaient les habitudes factices de leur esprit pour la nécessité des choses; ils essayaient de rendre aux systèmes abstraits la préférence sur les méthodes d'observation, manière de procéder dont le moindre inconvénient est d'être essentiellement obscure, et de laisser, au sein des ténèbres qu'elle enfante, une fatale liberté aux conceptions les plus arbitraires. Un style qui ne manque ni d'élévation ni de force, des vues quelquefois profondes et des intentions louables, donnent lieu de regretter que plusieurs d'entre eux

n'aient pas adopté une plus sage méthode. Mais nous comptons aussi des métaphysiciens qui savent se garantir et de la timidité excessive des uns, et de la hardiesse téméraire des autres. Nous les avons vus déterminer avec justesse et netteté les notions les plus abstraites, et prêter un nouvel éclat aux vérités rationnelles, en les réduisant à n'être que les résumés les plus généraux de l'expérience.

La portion spéculative de la philosophie morale n'a pas produit en France, dans ces derniers temps, une aussi grande étendue de travaux qu'on aurait cru devoir l'attendre. Mais les mêmes circonstances qui offraient un si vaste et souvent un si triste tableau à l'observation des moralistes, touchèrent de trop près aux intérêts individuels pour permettre une étude impartiale et libre; peu d'hommes étaient placés dans une situation qui leur laissât la faculté de n'en être que les spectateurs, et quel spectateur même eût été calme, s'il était sensible?

Lorsque ensuite un génie bienfaisant, en réparant nos malheurs, a réparé aussi les plus cruels de tous, en restaurant les mœurs publiques et les institutions qui les protégent, un sentiment unanime, un besoin général, a ramené tous les cœurs au sentiment des devoirs, et les esprits aux maximes qui peuvent leur donner plus d'empire. Les moralistes ne pouvaient faire de leurs travaux un plus noble emploi que de seconder cet heureux

retour. Un homme célèbre, qui occupa parmi nous les premières fonctions du ministère, qui, à la première époque de sa retraite, développa l'importance des idées religieuses, a lui-même consacré les dernières années de sa vie à les montrer dans leur alliance avec les lois de nos devoirs. La réforme opérée dans la législation du divorce, en remplissant le vœu des bonnes mœurs, a fait éclore plusieurs écrits recommandables sur le caractère moral du premier lien de la société. La voix de la morale et de la nature a réclamé avec le même succès les droits et les devoirs de l'autorité paternelle. Un concours ouvert par la classe des sciences morales de l'Institut, en appelant une discussion approfondie sur les maximes de l'auteur d'Emile, a fait poser de sages limites entre l'emploi et l'abus du ressort de l'émulation dans l'éducation de la jeunesse.

S'il suffisait à la morale que la nomenclature de ses préceptes fût exposée avec clarté, avec méthode; si, ayant à lutter contre le torrent des passions et les obstacles que les événements lui opposent, elle n'avait besoin de s'aider, en s'adressant aux hommes, de toute la chaleur du sentiment, de cet enthousiasme juste et légitime, et, comme disait Platon, de ces *amours admirables* qu'excite la vertu dans les cœurs honnêtes, le Catéchisme universel de Saint-Lambert aurait pu remplir son objet; mais on se demande quel peut être l'usage d'un traité qui semblait destiné à devenir

un manuel ; on est surpris que le chantre des Saisons, après avoir, dans ses élégants tableaux, animé toute la nature matérielle, ait pu priver ensuite, dans cet ouvrage, la nature morale de son esprit de vie et de fécondité. Une erreur philosophique en est la cause ; il n'a considéré la morale que comme une prudente économie, si l'on peut dire ainsi, dans le cours de la vie ; il a cru qu'il suffisait de lui prêter un flambleau, sans lui donner aucun moteur ; il n'a voulu accorder pour principe à l'amour du devoir, que cet intérêt sensible qui peut bien en faciliter quelquefois la pratique aux âmes faibles, mais que les âmes généreuses apprennent de la vertu même plutôt à immoler qu'à satisfaire ; et cette doctrine qui glacerait, dans la pratique, le cœur de l'homme dont elle serait le seul aliment, a répandu la même influence sur les méditations et sur la théorie de cet auteur.

Marmontel, en traitant le même sujet, et quoique se renfermant dans un cadre plus étroit, n'est pas tombé dans la même faute ; il fait chérir la vertu en la faisant connaître. Il n'entrait pas dans son dessein d'étudier la marche des passions humaines : c'était un père qui enseignait à ses enfants à être bons. Il a du moins emprunté par là un des plus beaux caractères du ministère des moralistes parmi les hommes.

Marmontel, dans ses Œuvres posthumes, a laissé aussi un Traité de logique et un Traité de

métaphysique ; il n'y faut pas chercher non plus des vues neuves et profondes ; mais ces écrits renferment un choix fait avec discernement et sagesse dans les travaux des philosophes de tous les temps. C'est un recueil de vérités utiles, présentées avec simplicité, avec netteté et méthode.

On peut remarquer que plusieurs des hommes de lettres distingués qui ont terminé leur carrière pendant l'intervalle qui nous occupe, en ont consacré les dernières années et les derniers efforts aux travaux philosophiques. Peut-être l'âge et les événements les avaient-ils ramenés plus fortement aux idées sérieuses ; peut-être aussi avaient-ils jugé que l'époque à laquelle nous sommes arrivés ouvrait à ceux qui embrassent ce genre d'étude de nouvelles perspectives. Le malheur des temps a dû réveiller avec force le sentiment et le besoin de la morale. Les travaux d'un grand nombre de siècles sont accumulés devant nous, et si l'exemple de tant de systèmes rapidement élevés et détruits nous indique les fautes à éviter, la possession des vérités acquises nous encourage à les étendre. Les tentatives du scepticisme ont été poussées si loin, qu'elles ont en quelque sorte épuisé ses forces, et que tout ce qui sera conquis sur lui sera désormais hors d'atteinte. Les hommes qui cultivent les études philosophiques sont plus disposés à s'entendre, et la diversité des opinions ne produit plus au même degré l'esprit de secte. Enfin, s'il reste en-

core beaucoup de problèmes à résoudre, les problèmes fondamentaux sont au moins définis avec plus de précision que jamais. Ceux qui les méditeront profondément y trouveront de puissants secours pour avancer dans la carrière ; ils marcheront d'autant plus directement au but, qu'ils porteront dans cette étude des intentions plus pures, et que le zèle pour les intérêts sacrés de la vertu s'associera plus profondément dans leur âme à l'amour de la vérité ; ils avanceront aussi avec d'autant plus de certitude, qu'ils seront mieux préparés par les recherches historiques et par l'étude de l'antiquité, introduction indispensable pour les travaux philosophiques. Les écrits des anciens contiennent une foule de germes épars, mais précieux et susceptibles d'être fécondés ; les rapprochements de leurs préceptes étendent les idées ; l'esprit s'élève à la vue de ces grands modèles. C'est à la philosophie qu'il appartient d'expliquer l'érudition, comme l'érudition explique les monuments ; mais, ainsi traduites, les matières de l'érudition deviennent à leur tour autant de pensées fécondes. Une érudition solide et bien choisie nourrit les méditations de la pensée.

Nous ne saurions donc recommander trop fortement la réunion de ces deux genres d'étude ; elle offre encore de nombreuses palmes à cueillir, d'autant plus honorables, qu'attachées à un but utile et noble, elles exigent de longs efforts

et de difficiles épreuves. Cultivée dans cet esprit, la philosophie exercera une influence favorable sur les progrès des connaissances humaines, et se montrera toujours digne de la place qui lui fut assignée dans l'arbre généalogique de Bacon. L'alliance qu'elle entretiendra avec les lettres, maintiendra celles-ci dans toute leur dignité. Ses maximes seconderont les intérêts de la morale publique, et prêteront, dans l'opinion des hommes, un nouvel appui aux institutions qui les garantissent. Ses leçons seront particulièrement méditées par les hommes qui se livrent aux honorables fonctions de l'enseignement, ou auxquels est confié le ministère sacré de former le cœur de la jeunesse à la vertu ; ils puiseront à l'école de la sagesse, et les lumières qui doivent diriger leurs pas, et les nobles sentiments qui doivent nourrir leur zèle. Nous terminerons par un vœu que cette conviction nous inspire : l'érection de quelques chaires de philosophie en France, et particulièrement dans les établissements destinés à former des instituteurs, nous paraît non-seulement utile, mais nécessaire pour compléter le système des études. Ce fut sous le règne d'Auguste que les écoles de philosophie, fermées pendant les désordres du triumvirat, furent rouvertes, et avec un éclat nouveau, à Rome et dans tout l'empire.

NOTE A.

Avant la présentation de ce rapport à l'Empereur, M. de Gerando lui soumit les vues et les principes qui avaient présidé à ce travail, dans une lettre dont voici les principaux passages :

« Sire,

» J'ai été chargé par l'Institut national de la portion la plus délicate du rapport qu'il doit bientôt présenter à Votre Majesté sur l'état et les progrès des sciences pendant les vingt dernières années, je veux dire, de celle qui concerne la philosophie. C'est en suivant avec franchise la ligne de mes propres opinions, que j'ai échappé aux difficultés et aux dangers d'un tel sujet.

» Le spectacle des abus commis au nom de la philosophie sous les rapports de la morale, de la religion et des institutions politiques, a été le motif qui, dès mes jeunes années, m'a engagé dans cette étude. Je conçus le dessein trop hardi pour mes forces, mais d'un vif intérêt pour mon cœur, de réconcilier la philosophie avec les vérités qui fondent le bonheur de l'homme et la tranquilité des États. Quelques prix obtenus dans les sociétés savantes de l'Europe ne sont tombés que sur des accessoires de mes travaux; mais tous attestent ce but, et ceux que je n'ai pas publiés y tendent plus directement encore.

» C'est donc cette philosophie qui appelle la raison non à proscrire, mais à fonder les idées religieuses, qui s'allie au christianisme, qui reconnaît une morale naturelle, qui respecte les institutions établies, la vraie philosophie socratique, dont j'ai tracé l'histoire dans mon travail. C'est dans ses in-

térêts seuls que j'ai cherché la mesure des progrès obtenus ou des fautes commises, et cette philosophie, qui n'est que la raison des hommes de bien, peut confier ses desseins, le but de ses efforts, au restaurateur des mœurs publiques et de toutes les institutions qui les protégent. »

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE XXII.

Nouvel éclectisme en Allemagne pendant le cours du XVIIIe siècle.

CHAPITRE XXIII.

De l'état de la philosophie dans le midi de l'Europe pendant le cours du XVIIIe siècle.

CHAPITRE XXIV.

École écossaise.

Imprimerie de Cosson, rue du Four-Saint-Germain, 47.

ERRATA.

—

Tome I, chap. III, p. 139, ligne 15, au lieu de *Camus*, lisez *Canus*.

Tome I, à la table des matières, p. 447, au lieu de *chap. V*, lisez *chap. IV*.

